This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

E. 2. 20

English Church Union.

Theological Library.

Presented by

.....

Date .....

1016 c. 332

Commentar

über

die Schriften

des Evangelisten Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

Zweyter Theil.

Auslegung des Evangeliums von Kap. V — XXI.

Dritte, verbesserte Auflage.

Bonn,

bey Eduard Weber.

1843.

Commentar

über das

Evangelium des Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke,
Consistorialrath und ordentlichem Professor der Theologie
zu Göttingen.

Zweyter Theil.

Auslegung von Kap. V — XXI.

Dritte, verbesserte Auflage.

Bonn,
bey Eduard Weber.
1843.

BODLEIAN
21 NOV 1934
LIBRARY

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Univ. Buchdruckerei.

Vorrede.

Wenn dieſer Band etwas ſpäter erſcheint, als geneigte Leſer erwartet haben mögen, ſo liegt der Grund davon in dem herben Geſchick, womit der Herr über Leben und Tod während der Arbeit mein Haus von Neuem heimgeſucht hat. Leider muß ich fürchten, daß die Verſpätung nicht die einzige Folge davon iſt. Die Arbeit ſelbſt wird nur allzuſehr die Spuren des tiefen Schmerzes tragen, womit meine Seele in dieſer Zeit gerungen hat. Indeſſen getröſte ich mich des alten Spruches: Anfechtung lehret auf's Wort merken, auch in dem Sinne, daß ich eine hermeneutiſche Schule beſtanden habe, welche für den Ausleger der heiligen Lebensworte eben ſo heilſam, als ſchwer iſt. In dieſer Schule lernt man, was die neuere Zeit ſo ſehr geneigt iſt zu verlernen, aus Erfahrung auf das Wort merken, es lieben und ehren; in ſolcher

Liebe und Ehrfurcht aber wächst jene heilige Gewissensscheu, welche sich fürchtet, den zartesten aller Geister, die Wahrheit, irgendwie zu verletzen und zu betrüben. Möge dieses eigenthümliche Insiegel der hermeneutischen Leidensschule neben der Signatur des Fleißes und der Forschung meiner Arbeit in rechter Art und Deutlichkeit eingeprägt seyn! Dieß für theilnehmende Freunde, besonders entferntere.

Mir selber ist unlieb, daß diese neue Ausgabe um etwa fünf Bogen gewachsen ist. Je kürzer desto besser — wird je länger je mehr auch mein Wahlspruch, so für das Schreiben, wie für das Lesen. Aber Jedermann weiß, daß der Betrieb der Johanneischen Litteratur jetzt größer ist, als je; und da mein Commentar einmahl darauf angelegt war, die Untersuchungen mit ihrem Material so vollständig, als möglich, mitzutheilen, so wäre eine Verkürzung in dieser Beziehung ein doppeltes Unrecht gewesen, sowohl gegen den Commentar, als gegen das Evangelium, welchem mir Pflicht scheint durch Eingehen in die Fragen und Zweifel der Zeit zu helfen, daß es das Fegefeuer der neueren Kritik bestehe. Sonst bin ich auf alle Weise bemühet gewesen, nach meiner Art kurz zu seyn. Die Litterärhistorie der Auslegungen habe ich so viel als möglich abgekürzt, und, um für Wichtigeres Raum zu gewin-

nen, auch die den beyden ersten Ausgaben angehängten Excurse über die Geschichte der Auslegungen von Kap. 5, 21 ff. und 6, 51 ff., da sie ihren Dienst gethan haben und zum Verständnisse der betreffenden Stellen nicht nothwendig sind, weggelassen. Sollten sie gleichwohl vermißt werden, so würde ich nicht abgeneigt seyn, sie in den theol. Studien und Kritiken in einer anderen Gestalt von Neuem mitzutheilen.

Man wird finden, daß ich auch in diesem Theile die neueren Angriffe auf das Evangelium des Joh. überall berücksichtigt habe, so weit sie in den Bereich der exegetischen Erörterung fielen. Weder das Vornehmthun des Glaubens, noch der Wissenschaft ist meine Sache. Mit Männern, wie Strauß, Weiße, Alex. Schweizer, spricht man auch gern; man kann sich zu ihnen in dem Verhältnisse des gemeinsamen Suchens nach Wahrheit denken. Den beyden ersten habe ich zwar nach Ueberzeugung überall widersprechen müssen, aber von allen dreyen gern gelernt, so Auslegung, wie Vertheidigung nach Kräften gründlicher und schärfer zu fassen. Anders ist es mit Bruno Bauer's Kritik des Joh. Evangeliums. Es kostet Ueberwindung, neben dem ruhigen, geheimnißvollen Worte des Johannes immer auch auf das knarrende Mühlwerk der Bauerschen Dialektik und Kritik mit

ihrem eintönigen Zerstampfen der Geschichte zu hören, um etwaige Töne der Wahrheit herauszuhören. Das hochmüthige Pfaffenthum einer alleinseligmachenden Philosophie, hie und da leicht geschürzt in frivoler Lustigkeit, mit seiner mehr als Tertullianischen Präscriptionsformel gegen die Ketzerey der Vertheidigung des Evangeliums, die von vorn herein als Unwahrheit und Unsinn abgewiesen wird, während jeder Einfall der negirenden Kritik schlechthin als Wahrheit gilt, — erfüllt jeden ernsten Mann mit Ekel und Verdruß. Aber ich habe unverdrossen, was in dem Buche irgend der Mühe werth schien, zur Sprache gebracht, ohne mich durch die persönlichen Beleidigungen, die ich dabey lesen mußte, reizen zu lassen. Hiermit aber hat meine Schuldigkeit gegen Bruno Bauer's Kritik ein Ende [1]). Denn auf die erst

1) Freylich wenn Dr. Marheinecke in seinem Separatvotum über Bruno Bauer's Kritik der evang. Geschichte Recht hat, so hätte ich gegen diesen mehr als jene Schuldigkeit; ich trüge mit einigen andern ehrenwerthen Männern die Schuld, durch schlechte Vertheidigung und halbe Kritik die extravagante Kritik seines Schützlings provocirt zu haben. Für diese seltsame Art der Entschuldigung wird sich Bruno Bauer schönstens bedanken. Ich meines Theils denke an dieser Schuld nicht allzuschwer zu tragen, weder hier noch dort. Es befremdet aber dabey, daß der votirende Richter über die Sache spricht, als verstände er wirklich etwas von der exegetischen und kritischen Debatte, und hätte sie mitgemacht, während er doch eben nur ein großer Philosoph und Dogmatiker ist. Als Philosoph weiß er freylich

gegen das Ende meiner Arbeit erſchienene Fortſetzung der Kritik des Joh. im dritten Bande der Kritik der

---

auch dieſes, und der Begriff giebt ihm das Recht, in einem Schluſſe ich weiß nicht ob a minori oder majori mich namentlich zu denjenigen zu rechnen, „welche ſich beſonders kirchlichen und frommen Sinnes rühmen, und in ihrer falſchen Sentimentalität über die Tyranney des Begriffes, d. h. des Denkens klagen". Es iſt aber ein ganz neues Recht, in einem officiellen Gutachten vor einer oberſten Behörde über einen Dritten, über den man gar nicht gefragt iſt, ſo hämiſch zu urtheilen ohne Beweis und Nachweis. Dieſe Art oder Unart war mir bisher unbekannt, die Liebe aber, woraus das Urtheil entſprungen iſt, längſt bekannt, und den Zweck begreife ich auch. Der gedankenvolle Meiſter aber ſchreibt hier ganz gedankenlos den Deutſchen Jahrbüchern nach, welche zuerſt aus meinen unter den ſchmerzlichſten Verhältniſſen geſchriebenen Erinnerungen an meinen unvergeßlichen Freund K. O. Müller eine Aeußerung der Art aufgemutzt, und zum Behuf ihrer karrikirenden Charakteriſtik mit meinem perſönlichen und wiſſenſchaftlichen Verhältniſſe zu Schleiermacher in pragmatiſche Verbindung gebracht haben. Flüchtige Tagesblätter haben zu dergleichen Oberflächlichkeiten ein gewiſſes Recht. Aber darnach hat mir auch Dr. Baur in Tübingen das ſchlimme Wort wieder vorgehalten in einer ſehr zwanghaft gelegentlichen, aber vielleicht deſto abſichtsvolleren Anmerkung in der Vorrede zum erſten Bande ſeiner Geſchichte der Trinitätslehre, und daran die wohlwollendſten Inſinuationen bey dem Publicum geknüpft über mein zweydeutiges Schwanken in behaglicher Gefühlstheologie, und auch darüber, daß ich in den hieſigen Blättern ihn nicht genug honorirt habe. Von dieſem Manne thut's mir leid; ich hatte Beſſeres von ihm gedacht. Aber von ihm kommt das Thema nun an den dritten Mann, Dr. Marheinecke, der es auf ſeine Weiſe variirt. In der That gehört nicht viel exegetiſcher Verſtand dazu, um aus dem Zuſammenhange zu begreifen, was für eine Begriffstyranney ich gemeint habe, aber viel gedankenloſe Leidenſchaft, um die gelehrte Gloſſe hinzuzufügen, „d. h. des Denkens." Nur die lächerlichſte Partheyverblendung kann ferner meinen, daß wer nicht auf Hegelſchem Grund und

evangeliſchen Geſchichte, worin die Vernichtung des Johannes in potenzirter Grundloſigkeit vollendet wird,

---

Boden ſteht, nothwendig ſchwanke, wer nicht bey jedem Streite auf dem litterariſchen Markte gleich bey der Hand iſt, unthätig zuwarte, und wer nicht über alles gleich entſcheidet und alles abſolut weiß, zweydeutig ſey. Es hat jeder zur Tagespolemik ſein Recht und ſeine Pflicht, ſeine Zeit und ſeine Freyheit. Am wenigſten aber hat Dr. Baur ein Recht, Andere wegen Mangels an theologiſcher Feſtigkeit, Gradheit und Offenheit zu belangen, er, der ſelbſt die theologiſche oder philoſophiſche Schule gewechſelt und noch nicht offen geſagt hat, wie er zu Strauß Leben Jeſu und andern Erſcheinungen ſeiner Schule ſtehe. Es iſt ſehr die Frage, was dem behaglichen Sinne mehr zuſagt, der fertige abſolute Begriff, der, wenn er einmahl aufgezogen iſt, ſeine Schnur durch alle Gebiete der Geſchichte und Natur abläuft faſt ohne des Menſchen Zuthun, oder das Princip der Schleiermacherſchen Schule, wenn man will (in der That aber iſt Schleiermacher kein Schulmeiſter, ſondern der Typus freyeſter Forſchung), welches bey aller Sicherheit des Lebensgrundes im Forſchen keine Ruhe geſtattet, und die Arbeit der Kritik nie ſcheut. Dem Dr. Marheinecke aber habe ich noch beſonders zu erwidern, daß ich mich allezeit Manns genug halte, um es mit ihm in jedem Denkſtreit mit blanken logiſchen Waffen und in verſtändlicher Rede aufzunehmen. Gegen die Philoſophie, wenn dieß eben das Denken iſt, habe ich nie proteſtirt, im Gegentheil alte und neue allezeit hochgeachtet und mit Liebe ſtudiert. Meiſter in jeder Art und Kunſt habe ich immer achtungsvoll geehrt, und ſo auch Hegel als eine Hauptzierde der Deutſchen Philoſophie anerkannt, und aufmerkſam von ihm gelernt. Aber ich will weder Hegel's gefeſſelter Knecht ſeyn, noch irgend eines andern Philoſophen. Und gegen die Tyranney des ſogenannten Begriffs, des Hegelſchen Schulbegriffs, d. h. jener dünkelhaften philoſophiſchen Orakelweisheit mit ihrer Gloſſolalie und Beſchränktheit, ſomit gegen jede Knechtung des freyen Chriſtlichen Geiſtes und der lebendigen Wiſſenſchaft unter das Joch irgendwelcher pantheiſtiſchen oder nicht pantheiſtiſchen Schulformeln werde ich trotz Dr. Baur und Marhei-

mich einzulaſſen, verbietet faſt der wiſſenſchaftliche Anſtand. Dergleichen Erſcheinungen auf dem theologiſchen Gebiete können nicht anders, als betrüben. Aber ſie gehören zu dem einmahl angefangenen Proceſſe der Zeit, und dienen zum Zeugniſſe, daß ein Denken, welches mit dem namenlos Wilden anfängt, wenn es ſich nicht beſinnt, mit dem namhaft Wilden endigt.

Die kritiſche Forſchung über das Evangelium des Johannes iſt noch nicht vollendet, und ich habe Selbſtkritik genug, um mir nicht anzumaßen, alle Räthſel gelöſt zu haben. Neue Entwicklungen der Wiſſenſchaft und Kirche werden neue Fragen und Zweifel bringen, während die in der gegenwärtigen Kriſis der Theologie entſtandenen noch nicht alle gelöſt ſeyn werden. Es iſt nicht anders. Auch in der freyen Entwicklung der Kritik nach links und rechts finde ich eine Ordnung Gottes, die kein Menſch ſtören ſoll. Aber wohin ſich auch die Forſchung wenden möge, — das iſt mir in faſt täglicher Leſung des Joh. Evange-

necke im Namen der fortſchreitenden Geſchichte fortfahren zu proteſtiren und mich zu wehren, ſo lange noch ein Athemzug in mir iſt. Dieſer mein Chriſtlicher Proteſt ſteht bey mir nicht geſchrieben außen am goldenen Becher, ſondern in meinem innerſten Denken, und iſt, wenn man das Wort einmahl haben will, mein feſteſter, offenſter und ehrlichſter Begriff und Wille.

liums seit länger, als zwanzig Jahren, zur unzweifelhaften Gewißheit geworden, daß, so lange noch Kirche in der Welt ist, das Evangelium des Johannes mit den drey andern zu den Felsstücken gehört, worauf der Herr seine Kirche gebauet hat. Eher wird die Kritik an diesem Felsen zerschellen, als dieser Fels an dem Hammer der Kritik. Ich meine aber, daß es Gottes Wille ist, daß sie beyde mit und durcheinander werden behalten werden, als Gaben eines und desselbigen heiligen und besonnenen Geistes.

Göttingen, den 23. Jan. 1843.

Dr. Lücke.

V, 1 — 47.

Krankenheilung an einem Feste zu Jerusalem und dadurch veranlaßte Streitrede.

Die wunderbare Heilung selbst V. 1 – 9. wird nur als Veranlassung zu der V. 16 ff. folgenden Streitrede kurz erzählt, diese dagegen nach Joh. Weise mit besonderer Ausführlichkeit. In dem Pragmatismus des Evangeliums bildet diese Erzählung die Epoche des offnen Widerspruchs und der Verfolgung, s. V. 16. 18. vgl. 7, 23.[1]).

V. 1. So oft Joh. die unmittelbare Zeitfolge bezeichnen will, gebraucht er μετὰ τοῦτο, wenn die mittelbare, μετὰ ταῦτα, vgl. 2, 12. 3, 22. 5, 14. 6, 1. 7, 1. 11, 7. 11. 19, 28. 38. Davon weicht der apokalyptische Styl ab, welcher immer μετὰ ταῦτα gebraucht. Nach dieser, wie ich glaube, sicheren Observation ist die Lesart in den Stellen, wo sie schwankt, sicher zu stellen. Hier ist klar, daß zwischen der Rückkehr Jesu nach Galiläa 4, 43. 54. und der neuen Festreise eine längere Zeit verflossen war.

Nach der beglaubigten Lesart ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. hat, wenn das artikellose ἑορτὴ streng genommen wird, Joh. selbst das Fest nicht näher bestimmt. Aber gerade der chronologische Charakter des Ev. nöthigt fast zu der Frage, welches Fest nach den chronologischen Verhältnissen der Stelle gemeint seyn könne?[2])

1) S. Bd. 1. Einl. S. 183.

2) Die ältere Litteratur s. Bibl. Brem. Class. I. p. 597 ff., von d'Outrein verzeichnet, Lampe Commentar. Tom. II. p. 3 sqq.

Schon die Kirchenväter haben dieſe Frage verſchieden beantwortet. Irenäus verſteht darunter das zweyte Paſcha während der Lehrzeit Jeſu [1]). Dieß iſt die älteſte Anſicht, die auch Origenes kennt, aber nicht zu billigen ſcheint [2]). Durch Cyrill und Chryſoſtomus [3]) wird in der Griech. Kirche herrſchend, unter der ἑορτὴ ein Pfingſtfeſt zu verſtehen [4]). Erasmus, Calvin, Beza u. a.

---

und Köcher Analecta zu d. St., die neuere ſ. bey Kuinöl Comment. zu d. St. Die neueſte wird im Laufe der Unterſuchung angegeben werden.

1) Adv. Haeres. 2, 39. Et posthac iterum secunda vice adscendit (Jesus) in diem Paschae in Hierusalem, quando paralyticum, qui juxta natatoriam jacebat XXXVIII. annos, curavit. Iren. nimmt in derſelben Stelle überhaupt nur 3 Paſchafeſte während der Lehrzeit Jeſu an. Da er nun das dritte erſt 12, 1. ſetzt, ſo muß er 6, 4. ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων entweder nicht geleſen (→ eine neuere Conjectur will auch τὸ πάσχα in dieſer Stelle ausſtoßen ſ. Schulz Griesbach V. L. zu d. St.), oder überſehen, oder anders verſtanden haben, als es verſtanden werden muß. Petau hat dieſe Schwierigkeit in der chronol. Beſtimmung des Irenäus nicht unbeachtet gelaſſen, ſ. Animadvers. ad Epiphan. Haeres. 51.: quot secundum baptismum paschata Christus obierit. Opp. Epiph. Vol. 2. p. 203 sqq. Ed. Colon. Er meint aber, Iren. habe das Feſt 5, 1. mit dem Paſcha 6, 4. confundirt.

2) Der Tomus des Origen. Commentares über Joh. 5. iſt verloren gegangen. Aber Tom. 13. §. 39. bemerkt Or. gelegentlich: Ἐὰν δὲ αὐτὴ ἡ ἑορτὴ (5, 1.) τοῦ Πάσχα ἦν, οὐ προσκειται τὸ ὄνομα αὐτῆς· στενοχωρεῖ τε (στενοχωρεῖται) τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας, καὶ μάλιστα ἐπεὶ μετ' ὀλίγα ἐπιφέρεται, ὅτι ἦν ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία, 7, 2. Dieß verſtehe ich nicht. Aber vielleicht meint Or. 6, 4. Nach cont. Cels. 2, 12. berechnet Or. die Lehrzeit Jeſu auf weniger, als 3 Jahre, ja de principiis 4, 5. nur auf etwas mehr, als ein Jahr. Es iſt alſo wahrſcheinlich, daß er unter der ἑορτὴ in unſerer St. kein Paſcha verſtand.

3) Chryſoſt. ſagt nur: Ποία ἑορτή; Ἐμοὶ δοκεῖ ἡ τῆς πεντηκοστῆς. Cyrill dagegen giebt als Grund an, weil Pfingſten das dem Paſcha 2, 13. nächſt folgende Feſt ſey.

4) S. Theophylakt und Euthymius zu d. St. Epiphanius nahm ebenfalls nur 3 Paſchafeſte während der Lehrzeit Jeſu an (ſ. Petav. animadv. a. a. O. p. 204.), er verſtand alſo auch unter unſr. ἑορτὴ kein Paſcha, ſondern irgend ein anderes. Dagegen muß Theodoret (Comment. in Daniel. Cap. 9. opp. ed. Hal. Tom. 2. P. 2. p. 1250.) unſere Stelle von d. Paſchafeſte verſtanden haben, weil er ſagt, Jeſus habe, wie aus Joh. erhelle,

haben dieſe Meinung gebilligt. Luther aber, Chemnitz, Calovius kehrten zur Anſicht des Irenäus zurück, welche durch den Beytritt des großen Chronologen Scaliger [1]) ein ſolches Uebergewicht bekam, daß auch Grotius und Lightfoot ſie vertheidigten. Aber nachdem zuerſt Joh. Keppler [2]) die Vermuthung gewagt hatte, daß die fragliche ἑορτὴ wahrſcheinlich das dem zweyten Paſcha 6, 4. unmittelbar vorangehende Purimfeſt geweſen ſey, ward dieſe Vermuthung von Petau, Lamy [3]), d'Outrein u. a. immer entſchiedener vertheidigt. Die Meinungsverſchiedenheit wurde dadurch noch größer, daß Keppler und Petau äuſſerten, es könne auch ein Enkänienfeſt gemeint ſeyn, und Coccejus das Laubhüttenfeſt [4]) in Vorſchlag brachte. So ſind faſt alle Feſte der Juden daran gekommen. Die beiden letzteren Vermuthungen blieben, als die unwahrſcheinlichſten, in der Minorität. So mindert ſich auch allmählich die Verſchiedenheit wieder. J. A. Bengel [5]) vertheidigt zwar mit Gelehrſamkeit und Entſchiedenheit das Pfingſtfeſt. Aber trotz der Auctorität ſeines Namens in der bibliſchen Chronologie ſinkt dieſe Anſicht immer mehr. Nachdem dann in der neueren Zeit Süskind, beſonders aber Dr. Pau-

---

ungefähr 3½ Jahr gelehrt. Man ſieht übrigens aus Theodoret, daß die Berechnung der Daniel. Jahrwochen auf die Anſicht der Alten von der Dauer der Lehrzeit Jeſu einen bedeutenden Einfluß gehabt haben muß. Noch Calovius bemerkt Bibl. illustr. zu Gunſten der Meinung, daß in unſrer St. ein Paſcha gemeint ſey: Nam quum ministerio Christi assignati fuerint tres anni cum dimidio Dan. 9, 24. et descripti illi a Joanne credantur per paschata, necesse est, non aliud hic intelligi festum, quam paschatos.

1) De emendat. tempp. lib. 6, p. 257. Ed. Francof. 1595.

2) S. Joan. Keppleri Eclogae Chronicae ex Epistolis doctissimorum aliquot virorum et suis mutuis. Francof. 1615. 4. p. 72. 129 sq.

3) Apparatus chronol. ad harmoniam Evangelior. P. 2. Cap. 6. §. 2.

4) Eine Vatik. Handſchrift (131) aus dem 11ten Jhdt. lieſt: ἦν ἑορτὴ ἡ ἀκηνοπηγία τῶν Ἰουδαίων.

5) S. Ordo tempp. p. 252. Gnomon. zu d. St.

lus und Hug [1]) die verſchiedenen Meinungen von neuem gründlich erörtert und geprüft hatten, wurde eine Zeitlang nur darüber geſtritten, ob unter der ἑορτή, wie Süskind und Paulus behaupteten, mit Irenäus das zweyte Paſcha während der Lehrzeit Jeſu, oder, wie Hug wahrſcheinlich zu machen ſuchte, mit Keppler das jenem Paſcha unmittelbar vorangehende Purimfeſt [2]) zu verſtehen ſey. Aber die neueſte Kritik will ſich auch nicht einmahl dieſe engere Wahl gefallen laſſen, und erklärt das unbeſtimmte Feſt auch für unbeſtimmbar.

Bey der genaueren Erörterung der Frage kommt Folgendes in Betracht:

1. Da Johannes die Feſte, an denen Jeſus in Jeruſalem war, ſonſt immer nennt, warum thut er es hier nicht? Der ganze Abſchnitt enthält nicht die geringſte Andeutung, woraus mit Sicherheit geſchloſſen werden könnte, welches Feſt er gemeint habe. Wäre der Verfaſſer ein ſynoptiſcher Evangeliſt, ſo könnte man denken, die allgemeine evangeliſche Tradition habe den Namen des Feſtes gar nicht gekannt oder vergeſſen. Iſt aber Johannes der Verf., ſo bleibt nichts übrig, als anzunehmen, entweder er habe ſich eben nicht mehr erinnert, was für ein Feſt es geweſen [3]), oder er habe das wohlbekannte Feſt eben nur nicht genannt, weil für den pragmatiſchen Zuſammenhang und das Verſtändniß der Erzählung nichts darauf ankam. Bey der ſonſt ſo genauen Erinnerung des Joh. an die Bege-

1) Süskind in d. neuen Verſuche über chronologiſche Standpuncte für die Apoſtelgeſch. und für d. Leben Jeſu, in Bengels Archiv für d. Theologie Bd. 1. S. 194 f. Dr. Paulus in ſ. Commentare Bd. 1. (Zeitordnung §. 24.) und Handbuch über d. 3 erſten Evv. — Hugs Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 227 ff. 3te Ausg.

2) Dieſer Anſicht ſind neuerdings beygetreten Tholuck und Olshauſen in ihren Commentaren, und Clauſen, Tabulae synopticae quatuor Evv. pag. 54.

3) Dieß nimmt Al. Schweizer an, in ſeiner Schrift: das Ev. Joh. nach ſ. inneren Werthe u. ſ. w. kritiſch unterſucht. Leipz. 1841. S. 112.

benheit iſt das erſtere unwahrſcheinlich. Wir nehmen alſo das letztere an. Hätte Joh. eine vollſtändige Erzählung des Lebens Jeſu in ſtreng chronologiſcher Anordnung nach den Feſtzeiten beabſichtigt, ſo würde er das Feſt haben nennen müſſen. Aber daß die chronologiſche Beſtimmung nach den Feſten zum Theil zufällig, überhaupt aber nicht vollſtändig iſt, ſieht man daraus, daß 6, 4. das Oſterfeſt nur gelegentlich erwähnt wird. Ob Jeſus kein Feſt während ſeines öffentlichen Lebens unbeſucht ließ, wiſſen wir nicht. Aus 7, 2–11. folgt nur, daß er an jedem Hauptfeſte in Jeruſalem zu erſcheinen gewohnt war. Aber offenbar erzählt Joh. nicht alle Feſtreiſen Jeſu, vgl. 6, 4. Man kann im Allgemeinen als Regel aufſtellen, daß Johannes die Feſte immer nennt, ſo oft der pragmatiſche Zuſammenhang, oder das Verſtändniß der Erzählung irgendwie dadurch bedingt iſt. So nennt er 2, 13. das Paſcha, weil das Kauf- und Wechslerweſen im Tempel V. 14. damit zuſammenhing; eben ſo 6, 4., wo ſich das Herumziehen großer Volksmaſſen zum Theil aus der Nähe des Paſchafeſtes erklärt; 7, 2. wird das Laubhüttenfeſt genannt, weil ſich der Ausſpruch Jeſu V. 37. 38. auf die beſondere Feyer dieſes Feſtes bezieht, und 10, 22. ſieht man deutlich, daß das Kirchweihfeſt genannt iſt, um zu erklären, warum Jeſus der Jahreszeit wegen in der Halle Salomonis lehrte. Daß er das letzte Paſcha 12, 1 ff. nennt, verſteht ſich von ſelbſt, der ganze ſchon bekannte chronologiſche und pragmatiſche Zuſammenhang der Leidensgeſchichte forderte es. Hätte alſo hier die Heilung oder die Rede Jeſu auf die beſondere Art des Feſtes irgend Beziehung gehabt [1]), ſo würde es unſtreitig genannt ſeyn.

1) J. A. Bengel meint zwar (Ordo tempp. p. 252.) Vers 37 und 38. enthalte eine Anſpielung auf die prophetiſche Feſtlection Ezech. 1, 1 ff. In Pentecoste, fährt er dann fort, lex data fuerat, unde Judaei in precibus eo die recitandis et in concionibus legem et populum, cui lex data, celebrare sunt soliti. Itaque hoc in tempus proprie convenit sermo de voce

2. Allein man hat geſagt, Joh. habe das Feſt gar nicht unbeſtimmt laſſen wollen; genannt zwar habe er es nicht, allein der Ausdruck ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, zumahl wenn der Artikel ἡ echt ſey, bezeichne nach bibliſchem Sprachgebrauche ein beſtimmtes Feſt, nemlich das Paſcha; jeder Leſer habe ohne weitere Erklärung nur eben dieß darunter verſtehen können.

Iſt's ohne Artikel unmöglich, ἑορτὴ von einem beſtimmten Feſte zu verſtehen, ſo ſteht es ſchlimm mit dieſer

---

et specie Dei, Exod. 20, 18. 24, 10., et de accusatione Moſis, Joan. 5, 45. Allerdings hatte nach ſpäteren Jüdiſchen Ueberlieferungen das Pfingſtfeſt auch eine Beziehung auf die Sinaitiſche Geſetzgebung (vgl. Exod. 12, 2. 19, 1.), und wurde vorzugsweiſe das Feſt der Geſetzesfreude genannt, ſ. Danz in Meuschen. N. Test. e Talmude illustratum p. 740 sqq. Aber eine ſolche künſtliche und verſteckte Combination von Anſpielungen wird wohl Niemand dem Joh. zutrauen. Aber dieß iſt noch einfach gegen Hengſtenbergs Hypotheſe, Chriſtologie 2, S. 568. Um die Danieliſchen 3½ Jahre im öffentlichen Lehramte Jeſu herauszubringen, muß das Feſt in unſerer Stelle nothwendig ein Paſcha ſeyn. So lehrten ſchon Theodoret und Calóbius. S. oben. Aber während dieſe rein bey der Nothwendigkeit der zu erfüllenden Weiſſagung ſtehen bleiben, macht Hengſtenberg auſſer andern Beweisgründen auch dieſen geltend, daß der Kranke, den der Herr geheilt habe, als Typus des Jüdiſchen Volks anzuſehen ſey. Die 38jährige Krankheit des Mannes habe dann eine unverkennbare Beziehung auf das 38jährige Elend des Volkes bey dem Zuge durch die Wüſte, deſſen erlöſendes Ende das erſte Paſcha in Canaan geweſen ſey. Alſo müſſe auch hier ein Paſchafeſt gemeint ſeyn. — Hengſtenberg fürchtet, man werde dirſen Grund ſonderbar finden. Wir finden ihn nicht ſonderbar, ſondern geradezu falſch, ſo lange nicht nachgewieſen werden kann, daß Joh. eine ſolche ſeltſame Typik nicht nur geübt, ſondern auch zu verſtecken geliebt habe, Kap. 19, 36 und 7, 37., worauf ſich Hengſtenberg beruft, ſind doch ganz anderer Art; Joh. drückt dort das Typiſche beſtimmt aus. Kap. 6. aber gehört mehr, als Kunſt dazu, um in der Rede Jeſu vom Himmelsbrote und ſeinem Fleiſche und Blute eine Anſpielung auf das 6, 4. als nahe erwähnte Paſcha zu finden. Das Himmelsbrot hat ja hier ſeinen Typus im Manna, und die Rede vom Fleiſch und Blute enthält auch nicht von fern eine Anſpielung auf das Paſcha. Der Evangeliſt, der die Typen im Leben und in den Worten Chriſti ſonſt nicht unbeachtet läßt, ſollte hier unterlaſſen haben, das Typiſche zu bemerken? Oder wußte Joh. beſſer, daß das Blut trinken nicht zum Paſchatypus gehörte? S. zu 6, 4.

Ansicht. Denn der Artikel ist höchst wahrscheinlich unecht [1]). Aber Hengstenberg lehrt [2]), der Artikel verschlage nichts. Nach einem durch die LXX und das N. T. eben so weit verbreiteten, als wenig beachteten Hebraismus, sagt er, werde der bestimmte Artikel statt vor das erste, vor das zweyte in dem Genitivverhältniß stehende Nomen gesetzt. Er führt Deut. 16, 13. ἑορτὴν τῶν σκηνῶν [3]) und AG. 8, 5. εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας an. Dieß sind die scheinbarsten Beispiele. Matth. 12, 24. und Luk. 2, 11. (ἐν πόλει Δαυὶδ) fallen wohl gleich von selbst weg. Aber schon Winers Grammatik [4]) lehrt richtiger, daß der Artikel nicht selten wegbleibe, wenn ein Hauptwort, das an sich schon einen nur einmahl vorhandenen Gegenstand ausdrückt, durch einen folgenden Genitiv vollkommen bestimmt sey. — Dieß ist ganz in der Ordnung. Weil es nur ein Hüttenfest gab, würde auch ein Grieche wohl gesagt haben ἑορτὴ τῶν σκηνῶν, und wenn AG. 8, 5. Samarien der Stadtname ist, wozu der Artikel? Eben so versteht jeder ohne Artikel, was für eine Stadt Davids Stadt ist. Ist Samarien der Name der Landschaft, so hilft im Griechischen aller Hebraismus nichts, es ist und bleibt eben nur eine der Samaritischen Städte. Da es mehrere Judenfeste giebt, auch Joh. mehrere kennt, so kann keine Macht der Hebr. Grammatik uns

---

1) Außer vielen Minuskeln haben den Artikel zwar auch die Codices C. F. L., auch die Sankt Galler Handschrift, so wie Cyrill und Theophylakt. Aber die ältesten und wichtigsten Zeugen haben ihn nicht, auch Origenes nicht s. Comment. in Ev. Joan. Tom. 13. §. 39., wo er den Text wörtlich so referirt: μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα. In demselb. Tomus §. 60. ganz am Ende sagt er zwar: ἐν δὲ τῷ ἑξῆς — διαληφόμεθα περὶ τῶν ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν Ἰουδαίων ἐν Ἱεροσολύμοις πεπραγμένων αὐτῷ καὶ εἰρημένων, aber hier ist kein genaues Citat. Eben so §. 53. Es ist also gerathen, den Artikel mit Griesbach und Lachmann nicht aufzunehmen.

2) Christologie 2. S. 365.

3) Nach Cod. Alex. Der Vatic. liest ἑορτὴν σκηνῶν.

4) §. 18. 2. 6.

zwingen, unter ἑορτὴ τ. Ἰουδ. etwas anderes, als irgend ein Judenfeſt zu verſtehen. Ich fürchte ſogar, die Hebr. Grammatik ſelbſt würde es nicht anders thun. Angenommen aber, der Artikel wäre ſo echt wie nothwendig, wie will man beweiſen, daß ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων nach bibliſchem Sprachgebrauche vorzugsweiſe das Paſcha bezeichne? Weder im A. noch im N. Teſtamente findet ſich ein entſprechendes Beyſpiel. So oft ſonſt Joh. beſtimmt von dem Paſcha redet, nennt er es 2, 13. 6, 4. 12, 1. Freylich 4, 45. 11, 56. 12, 12. verſteht er unter der ἑορτὴ (mit d. Artikel) das Paſcha, aber 4, 45. in beſtimmter Beziehung auf das 2, 13. genannte erſte Paſcha, 12, 12. in Beziehung auf das 12, 1. genannte letzte, und 11, 56. findet eine noch nähere Hinweiſung auf V. 55. Statt. Auch 7, 10. 14. 37. ſetzt Joh. ſchlechthin ἡ ἑορτή, aber in Beziehung auf das 7, 2. genannte Laubhüttenfeſt. So kann freylich jedes Feſt ἡ ἑορτὴ ſchlechthin genannt werden in Beziehung auf eine voraufgegangene nähere Beſtimmung. Vergebens beruft man ſich auf Matth. 26, 5. (vergl. die Parallelen bey Markus und Lukas) und Luk. 2, 42. Auch hier bezieht ſich die Formel mit dem Artikel auf die voraufgegangene Namenangabe, vergl. Matth. 26, 2. Luk. 2, 41. Die Formel κατὰ δὲ ἑορτήν Matth. 27, 15. Mark. 15, 6. iſt allerdings auf das Paſcha zu beziehen, aber nur im Zuſammenhang der Leidensgeſchichte, und wegen der ausdrücklichen Erklärung Joh. 18, 39. An und für ſich läßt ſie das Feſt unbeſtimmt. Aber Joſephus, ſagt man, nenne doch das Paſcha ſchlechthin ἑορτὴ ſogar ohne Artikel, Archäol. 18, 4. 3. und 5, 3. Allein in der erſteren Stelle folgt auf die Worte ἦν αὐτοῖς ἑορτὴ unmittelbar πάσχα δὲ καλεῖται, nachher aber bezieht ſich πρὸ τῆς ἑορτῆς auf das im Anfange des Kap. genannte Paſcha. In der zweyten Stelle weiß man nicht, ob mit ἑορτῆς πατρίου τοῖς Ἰουδαίοις ἐνεστηκυίας ein Paſcha, oder vielmehr ein Pfingſtfeſt, oder irgend ein anderes Feſt ge-

meint ſey [1]). Nur durch künſtliche chronologiſche Combination läßt ſich darüber entſcheiden. Der Ausdruck iſt, wie in unſerer Stelle, an und für ſich unbeſtimmt [2]). — J. A. Bengel war der Meinung, ἑορτὴ ſchlechthin ſey vorzugsweiſe das Pfingſtfeſt. Dieß läßt ſich in der That eben ſo gut ſagen, als es bezeichne ſchlechthin das Paſcha. Er beruft ſich darauf, daß nach Joſeph. Archäol. 3, 10. 6. die Hebräer Pfingſten Ἀσαρθά, und ſo per antonomasiam das Feſt vorzugsweiſe nennen; auch werde Pfingſten in der praedic. Petri Feſt ſchlechthin genannt. Allein Ἀσαρθὰ (עצרת) wird Pfingſten bey den Rabbinen nur genannt in Beziehung auf das Paſcha, und zwar als Schluß der ſieben Wochen nach dem Paſcha. עֲצֶרֶת heißt im A. T. nirgends ein Feſt für ſich, ſondern nur der ſiebente Tag des Paſchas, Deuteron. 16, 8., und der achte des Laubhüttenfeſtes, Levitic. 33, 36., als die Schlußverſammlung des einen und anderen Feſtes [3]). Schon in ſofern ſcheint unmöglich, daß das eintägige Pfingſtfeſt, gleichſam nur ein Anhang des Paſcha, ſchlechthin ἑορτὴ genannt ſeyn ſollte. Vergebens ruft Bengel die Figur der Antonomaſie zu Hülfe. Nur wenn Pfingſten das einzige Judenfeſt wäre, ließe ſich eine ſolche Figur denken. Die einzige Stelle, welche Bengel für dieſen Gebrauch anführt, aus der praedicatio Petri [4]), lautet vollſtändig ſo: *ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὔτε νεομηνίαν ἄγουσι, οὔτε ἄζυμα,*

1) S. Eichhorn, Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 48., welcher ein Pfingſtfeſt annimmt, während Jahn, bibl. Archäol. 2, 2. S. 92. und Hug, Einleit. 2. S. 314. 3te Ausg. ſagen, daß ein Oſterfeſt zu verſtehen ſey.

2) Aehnlich ſagt Joſephus B. J. 1, 11. 6. Herodes ſey κατ' ἑορτὴν nach Jeruſalem gezogen. Er beſtimmt es nicht. Archäol. 14, 11. 5. ſagt er von demſelben Feſte ἐνστάσης τῆς ἐν Ἱεροσ. ἑορτῆς. Nach den chronol. Verhältniſſen der Begebenheiten war es ein Pfingſtfeſt.

3) S. Relandi antiq. sacr. Hebr. p. 272 sq.

4) S. Clemens Alexandr. Strom. 6, 5. vergl. Credners Beiträge 1, 352. und 357 f.

οὔτε ἑορτήν, οὔτε μεγάλην ἡμέραν. Wer kann dieß anders erklären, als ſo, daß, nachdem das Oſterfeſt angeführt iſt, ἑορτή jedes Feſt überhaupt bezeichnet? Die μεγάλη ἡμέρα iſt der große Verſöhnungstag, der nicht mit zu den Feſten gerechnet, wenigſtens nicht ἑορτή genannt zu werden pflegte[1]). Das einzige Feſt, welches im Talmudiſchen Sprachgebrauche das Feſt חג ſchlechthin heißt, iſt die Laubhüttenfeyer. Aber, um mit Coccejus unſere ἑορτή darauf zu beziehen, müßte wenigſtens der Artikel ſtehen, auch nachgewieſen werden können, daß der Talmudiſche Sprachgebrauch zugleich der bibliſche wäre, endlich aber das chronologiſche Verhältniß des Abſchnittes ein ganz anderes ſeyn, als es iſt.

3. Da durch den Sprachgebrauch nichts auszumachen iſt, ſo bleibt nur übrig, zu verſuchen, ob ſich nicht aus dem übrigen chronologiſchen Zuſammenhange des Evangeliums ein beſtimmtes Feſt errathen laſſe.

Der chronologiſche Zuſammenhang von 2, 13. und 4, 35. erlaubt anzunehmen, daß Jeſus, wenn er 4, 35. auf die gerade gegenwärtige Saatzeit in den Ebenen Samariens anſpielte, etwa im November oder December ſeines erſten Lehrjahres durch Samarien zog. Wahrſcheinlich brachte dann Jeſus den Winter über in Galiläa zu, und ging erſt mit dem Frühjahre wieder nach Jeruſalem zum Feſte. Dann aber kann hier weder das Pfingſtfeſt, noch Laubhütten, noch die Kirchweihe jenes ſelbigen Jahres gemeint ſeyn. Denn die beyden erſteren waren damahls bereits vorüber, und die Kirchweihe fiel in den Winteraufenthalt Jeſu in Galiläa. Es kann alſo entweder nur an das Purimfeſt (den 15ten Adar, etwa im März) oder an das einen Monat ſpätere Paſcha des neuen Jahrs gedacht werden. Welches von dieſen beyden Feſten iſt nun hier gemeint? Läßt ſich dieß entſcheiden?

---

1) Nach Relandi antiq. sacr. p. 282 sq. wird dieſer Tag immer יום, ἡμέρα, genannt.

Für das Paſcha wird Folgendes angeführt: Erſtlich, in dem chronologiſchen Zuſammenhange von 2, 13 — 5, 1. ſey wegen der ſprüchwörtlichen Rede 4, 35. am natürlichſten an das Paſcha, als das Erntefeſt, zu denken. Aber dieſe Stelle giebt kaum einen ſicheren Wink, in welcher Jahreszeit Jeſus damahls in Samarien war. Eine Andeutung auf das nächſte Erntefeſt und die Feſtreiſe Jeſu 5, 1. kann gar nicht darin liegen.

Zweytens, wäre ein anderes Feſt gemeint, ſo würde es Joh. nach ſeiner Gewohnheit 7, 2. 10, 22. genannt haben, zumahl da er 4, 45. das Paſcha ſchlechthin *τὴν ἑορτὴν* nenne. Allein abgeſehen davon, daß 4, 45. nichts beweiſt, ſo kann man eben ſo gut ſagen, gerade das Paſcha habe er nennen müſſen, wie er es ſonſt immer thue. Hat Johannes irgend eine chronologiſche Eintheilung beabſichtigt, ſo beruhet ſie vorzugsweiſe auf den Paſchaperioden. Jedes andere Feſt konnte er unbenannt laſſen, das Paſcha am wenigſten.

Ein dritter Grund für das Paſcha wird aus der harmoniſtiſchen Zuſammenſtellung von Luk. 7, 1 ff. vergl. Matth. 8, 5 ff. und Luk. 6, 1 – 5. vergl. Matth. 12, 1 – 8. mit Joh. 4, 43 — 6, 1 ff. hergenommen. Die Erzählung von dem Ausraufen der Aehren, Luk. 6, 1 ff. vergl. Matth. 12, 1 ff., weiſe, ſagt man, auf die Nähe der Ernte, alſo des Oſterfeſtes hin, und das *σάββατον δευτεροπρωτον* Luk. 6, 1. werde am beſten von einem erſten Sabbath nach dem zweyten Paſchatage verſtanden. Man kann dieß zugeben, wiewohl die Bedeutung des *σάβ. δευτεροπρ.* immer ſtreitig bleibt. Möglich auch, daß, weil Nain an der Grenze von Galiläa lag, die Erzählung Luk. 7, 11 ff., insbeſondere V. 17. auf eine Feſtreiſe von Galiläa nach Judäa hindeutet. Aber ob dieß eine Paſchareiſe war, ob Luk. 7, 11 ff. mit Luk. 6, 1 ff. in einem und demſelben chronologiſchen Zuſammenhange ſteht, dieß iſt bey dem fragmentariſchen und unchronologiſchen Charakter

der ſynopt. Evangelien eben ſo zweifelhaft, als die chronologiſche Zuſammengehörigkeit von Luk. 6, 1 ff. und Matth. 12, 1 ff. mit unſrem Abſchnitte unerweislich, und die Identifiziruug der Geſchichte Luk. 7, 1 ff. Matth. 8, 5 ff. mit der allerdings ähnlichen Joh. 4, 42 ff. ſehr ſtreitig iſt.

So hat keines der angeführten Argumente für das Paſchafeſt wahre Beweiskraft.

Wenn man nun aber ſagt, 6, 4. ſpreche entſchieden gegen das Paſcha, ſo iſt dieß zu viel behauptet. Es iſt eben ſo vergeblich, die Echtheit der Worte: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων 6, 4., zu verdächtigen [1]), als mit Dr. Paulus ἐγγὺς von dem nächſtvorhergehenden Paſcha (nemlich 5, 1.) zu erklären. Jenes erlaubt die Einſtimmigkeit der Auctoritäten nicht, dieſes iſt ſowohl wider den allgemeinen, als den beſonderen Joh. Sprachgebrauch von ἐγγύς, ſ. 2, 13. 7, 2. 11, 55. Wenn alſo 5, 1. ein Paſcha iſt, ſo folgen 5, 1. und 6, 4. zwey Paſchafeſte unmittelbar aufeinander. Dieß aber, ſagt man, ſey aus mehr als einem Grunde bedenklich. Zuvörderſt ſcheine nach dem Maaße der Ausführlichkeit der übrigen Paſchaperioden 2, 13. 6, 4. 12, 1. der Abſchnitt 5, 1. bis 6, 4., wenn er zwiſchen zwey Paſchafeſten liege, zu wenig zu enthalten. — Wie aber, wenn zwiſchen dem erſten und zweyten Paſcha gerade nicht ſo viel für den beſonderen Zweck unſres Evangeliſten Bemerkenswerthes vorgefallen wäre? — Für die Hauptbedenklichkeit aber wird, namentlich von Hug, gehalten, daß, da Jeſus während des 6, 4. erwähnten Paſcha zu Hauſe geblieben zu ſeyn, und nach 7, 2. 10. 14. erſt wieder an dem darauf folgenden Laubhüttenfeſte Jeruſalem beſucht zu haben ſcheine, angenom-

1) Nach Alex. Schweizer, a. a. O. S. 116. gehört das ganze Stück zu den Galil. Einſchaltungen des ſpäteren Ueberarbeiters. Dieſe Hypotheſe verlangt aber eine genauere, vollſtändige Prüfung im Zuſammenhange, wozu hier nicht der Ort iſt. Vergl. de Wette's Einleit. in d. N. T. 4te Aufl. S. 196-98.

men werden müſſe, Jeſus ſey anderthalb Jahr und darüber zu keinem Feſte in der heil. Stadt erſchienen. Dieß aber ſey bey dem Beſtreben Jeſu, auch die äuſſere Gerechtigkeit zu erfüllen, nicht gut denkbar. So ſey alſo nothwendig, ſich unter der ἑορτὴ 5, 1. ein anderes Feſt zu denken, und zwar ein ſolches, welches zwiſchen dem erſten Paſcha 2, 13. und dem zweyten 6, 4., dieſem ſo nahe wie möglich liege [1]). — Aber auch dieſes Argument hat ſeine Schwäche. Zwar heißt es 7, 1., Jeſus ſey darnach in Galiläa umhergezogen, und habe, weil die Juden ihm nach dem Leben trachteten, Judäa gemieden. Dieß ſcheint auf 5, 18. zurückzuweiſen. Aber daraus folgt nicht, daß Jeſus ſich zwiſchen dem Feſte 5, 1. und dem Laubhüttenfeſte in Jeruſalem gar nicht habe ſehen laſſen. Wenn er 7, 1 ff. der Verfolgungen ungeachtet das Laubhüttenfeſt beſuchte, was konnte ihn bewegen, das Paſcha 6, 4. unbeſucht zu laſſen? Die geſetzliche Ordnung forderte den Beſuch des Paſchas, wie des Laubhüttenfeſtes, und die Verfolgungen waren an dem ſpäteren Laubhüttenfeſte eher gefährlicher, als an dem früheren Paſcha. Schützte ihn an jenem Feſte 7, 1 ff. die Gunſt der Galiläer, ſo fehlte ihm dieſer Schutz an keinem der hohen Feſte. Kann aber

1) Der Engl. Chronolog Nic. Mann rechnet de veris annis Jesu Christi natali et emortuali. dissertt. 2. chronologicae. Londini 1752. 8. p. 169-175. zum Theil mit denſelben Vorausſetzungen ganz anders. Er meint, daß in der Joh. Urſchrift Kap. 6. vor Kap. 5. geſtanden habe und dieſe Ordnung auch wiederhergeſtellt werden müſſe, um eine richtige chronologiſche und zuſammenhängende Reihe der Begebenheiten zu gewinnen. Nun ſollte man denken, werde das Feſt 5, 1. um ſo gewiſſer das 6, 4. als nahe bezeichnete Paſcha ſeyn. Allein Mann beſteht auf Grund der Synoptiker und der älteſten Tradition feſt darauf, daß Jeſus nur ein Paſchajahr lang ſein Lehramt geführt habe. So muß alſo das zweyte Paſcha 6, 4. durchaus weichen. Mit J. G. Voß vermuthet er, 6, 4. ſey bloß ἦν δὲ ἐγγὺς (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων zu leſen, eben weil Joh. kein Wort davon ſage, daß Jeſus an dem vermeintlichen Paſcha in Jeruſalem, wie ſeine Pflicht doch erfordert habe, geweſen ſey. Das 6, 4. nahende Feſt ſey eben das 5, 1. angedeutete Pfingſtfeſt. — Aber dieß iſt in der That endloſe Willkühr.

nicht mit Gewißheit behauptet werden, daß Jeſus das Paſcha 6, 4. nicht beſuchte, ja iſt eher glaublich, daß Johannes dieſen Beſuch uns nicht erzählt, ſo fehlt der Argumentation Hugs aller ſichere Grund. Damit fällt aber auch eine Hauptſtütze für die Hypotheſe deſſelben, daß das Feſt 5, 1. ein Purim geweſen ſey.

Was nun eben dieſe Hypotheſe betrifft, ſo hat man mit Recht dagegen eingewendet, daß das Purimfeſt keine Reiſe nach Jeruſalem forderte. Zwar forderten auch die Enkänien keine, und doch erſcheint Jeſus an denſelben in Jeruſalem 10, 22. 23. Allein der Fall iſt, wie Hengſtenberg richtig bemerkt [1]), ein anderer. Jeſus war ſchon in Jeruſalem von dem Laubhüttenfeſte her, als die Enkänien fielen; ſo blieb er. Hier ſoll er aber zum Purim hinaufgegangen ſeyn, und ſeltſamer Weiſe gleich darauf wieder nach Galiläa zurück, ſ. 6, 1-4. Mußte das Feſt nothwendig in Jeruſalem gefeyert werden, ſo könnte man ſich dieß denken. Aber es hatte auf den Tempel nicht die geringſte nothwendige Beziehung, weßhalb es eben überall gefeyert werden konnte. Eher noch könnte man ſich vorſtellen, daß die Enkänien, welche doch eine Beziehung auf den Tempel hatten, ihn nöthigten, nach Jeruſalem zu gehen. Und doch konnte ſelbſt dieſes Feſt überall im Lande gefeyert werden. Hug vermuthet nun zwar, Jeſus habe durch ſeine Erſcheinung am Purimfeſte zu Jeruſalem ſeine volle Achtung für dieſes Feſt beweiſen wollen, um unnöthige Hinderniſſe des Glaubens an ihn zu vermeiden. Aber bedurfte es dazu einer Reiſe nach Jeruſalem? Eine ſo kleinliche, ängſtliche Rückſichtlichkeit war dem Charakter des Herrn fremd. Auch war das Feſt in religiöſer Hinſicht ſehr untergeordnet. Noch weniger aber kann man die andere Vermuthung Hugs gelten laſſen, daß ſchon der Ausdruck ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων auf das Purim-

1) Chriſtologie a. a. O. S. 567 ff.

feſt hinweiſe, weil daſſelbe mehr ein weltliches Volksfeſt geweſen ſey und als Gedächtnißfeyer der wunderbaren Erhaltung des Volkes recht eigentlich das Judenfeſt genannt zu werden verdiene. Die Vergleichung mit 6, 4. und 7, 2. lehrt, daß Joh. den Ausdruck auch von dem Paſcha und dem Laubhüttenfeſte gebrauchte. Endlich darf Hengſtenbergs Bemerkung nicht überſehen werden, daß das Purim nie mit dem Sabbat zuſammenfallen durfte. Doch folgt daraus ſtreng genommen nur, daß die hier erzählte Begebenheit nicht an dem Feſttage ſelbſt vorfiel, ſondern an einem darauf folgenden Sabbat.

So fehlen alſo alle ſicheren Entſcheidungsgründe ſo für das Purim, wie für das Paſcha. Sicher iſt allein, daß die ἑορτὴ unbeſtimmbar iſt.

Es iſt nicht unwichtig, bey ἀνέβη Ἰησοῦς zu fragen, ob mit oder ohne ſeine Jünger? Auch 2, 13. 7, 14. ſteht bloß ἀνέβη ὁ Ἰησ. Ging er allein hinauf, ſo daß die Galil. Jünger ſpäter folgten, oder ſind die Jünger, welche nachher an den Feſten in ſeiner Begleitung erſcheinen, andere, nicht Galiläiſche? Hier zeigt ſich nachher gar keine Jüngerbegleitung. Auf der erſten Feſtreiſe 2, 13 ff. ſind die Galil. Jünger ſpäter bey ihm ſ. 3, 22. Eben ſo ſcheint es bey der dritten Feſtfeyer, die Joh. erzählt 7, 2 ff. ſ. 9, 2. Demnach muß man wohl vermuthen, Joh. hat, was ſich ihm von ſelbſt verſtand, nicht erwähnt, weil die Galil. Jünger nachher gar nicht hervortreten.

Bey Vers 2 iſt nicht ſchwer, für das richtige ἑορτὴ zu entſcheiden [1]), deſto ſchwieriger aber, in den folgenden Worten die richtige Leſeart zu beſtimmen. Aus Griesbachs Variantenſammlung laſſen ſich außer der recipirten Leſeart noch zwey andere conſtituiren. Whitby las nach dem Vorgange des Chryſoſt. und anderer Väter, die das ἐπὶ τῇ auslaſſen, προβατικὴ κολυμβήθρα, ἡ ἐπιλεγομένη [2]).

1) Nur einige Ueberſetz. u. BB. haben τ.
2) S. Wolfii Curae philol. zu d. St.

Gersdorf verlangt ἡ vor προβατικὴ, und der Auctorität einiger Handſchriften, worunter auch Codex D und die wichtigſten Zeugen der Itala ſind, folgend, will er ſtatt ἐπιλεγομένη leſen λεγομένη [1]). Die Leſeart Hammonds ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ iſt reine Conjectur. Die umſichtige Kritik wählt nur zwiſchen den ſicher bezeugten Leſearten. Die Wahl wäre leicht entſchieden, wenn die Oertlichkeit und die Hebr. Bezeichnung des Teiches bekannt wären. Die recipirte Leſeart ſcheint aber den Vorzug zu verdienen. Denn die Zeugen, welche ἐπὶ τῇ auslaſſen und προβατικὴ als Adjectiv zu κολυμβήθρα ziehen, ſind rein exegetiſcher Art [2]); kein einziger Codex von Bedeutung ſtimmt ihnen bey. Auch iſt die kürzere Bezeichnungsweiſe προβατικὴ κολυμβήθρα augenſcheinlich die ſpätere. Die Alten, welche ſo laſen, hatten von der urſprünglich Hebr. Bezeichnung eben ſo wenig ſichere Kunde, als wir.

Nehem. 3, 1. 32. 12, 39. שַׁעַר הַצֹּאן (LXX πύλη προβατικὴ), giebt hinlängliche Bürgſchaft, daß die gewöhnliche Ergänzung von πύλη bey προβατικὴ die richtige iſt. Die Oertlichkeit dieſes Thores läßt ſich, da Joſephus daſſelbe nicht einmahl erwähnt, gar nicht mehr beſtimmen [3]). Nach Nehem. 3, 1 lag es zwiſchen den Thürmen Mea und Hananeel. Aber wo lagen dieſe? Man könnte aus Neh. 12, 39. vermuthen, in der Nähe des Tempels, im ſüdöſtlichen Theile der Stadt. Aber über ſchwankende Vermuthung kommt Niemand hinaus.

Für ἐπιλεγομένη bieten die Auctoritäten λεγομένη. Die Auctoritäten ſind nicht hinreichend. Aber nach dem Joh. Sprachgebrauch (vergl. 4, 5. 25. 19, 13. 17.) ver-

1) Beyträge zur Sprachcharakt. I, 58 ff.

2) Auffallend iſt, daß die Griech. Ausleger Chryſoſt., Cyrill, Euthymius thun, als hätten ſie den Hebr. Namen des Teiches gar nicht in ihrem Texte geleſen.

3) Vgl. Robinſons Paläſtina Bd. 2. S. 116 f.

dient λεγομένη den Vorzug. Jenes iſt ein ἅπαξ λεγόμ. im Joh., ja in dieſer Bedeutung kommt es überhaupt im N. T. nicht weiter vor.

Jeruſalem war reich an Teichen; Joſephus nennt deren einige, gelegentlich [1]); Bethesda ſucht man vergebens bey ihm. Aber vielleicht hat dieſer Teich bey ihm einen andern Namen? Es wäre gar ſchön, wenn Joſephus genauere Kunde gäbe. Nach Lamys Vermuthung nennt er ihn Ἀμύγδαλον [2]). Dieſer lag nemlich nach Joſephus Beſchreibung im nördlichen Theile der Stadt, nicht weit von der Burg Antonia. In derſelben Gegend ſoll nach älteren und neueren Reiſeberichten das Schaafthor gelegen haben. Hier wird nach mönchiſchen Traditionen noch jetzt ein tiefes Waſſerbehältniß oder Graben an der Nordſeite der Area der großen Moſchee gezeigt mit dem doppelten Namen Bethesda und Schafteich. Aber Robinſon hält für unmöglich, jenen Teich mit Bethesda als identiſch nachzuweiſen. Eher iſt ihm wahrſcheinlich, daß die intermittirende Quelle der Jungfrau an dem ſüdöſtlichen Abhange des Tempelberges unſer Bethesda geweſen, gleichbedeutend mit dem Salomos Teiche des Joſephus [3]).

Wäre die Leſeart Betzeta in einigen Lateiniſchen Handſchriften richtig, ſo würde ſich aus des Joſephus Beſchreibung von Jeruſalem die Vermuthung einigermaaßen rechtfertigen laſſen, daß der Teich in der Neuſtadt Βεζεθά [4])

---

1) S. de B. Jud. 5, 3. 2. 5, 4. 2. 5, 11. 4.

2) Ebendaſ. 5, 11. 4. Ob das Wort Griechiſch, oder wahrſcheinlicher Hebr. iſt? Lamy leitet es ab von המגדלה magna, excellens, wegen der vielen wunderbaren Heilungen. Das Letztere iſt ſehr unwahrſcheinlich. Nicht eher Thurmteich?

3) S. Robinſons Paläſtina 2. S. 136 f. und 158 f. S. zu 9, 11.

4) S. über Bezetha Joſeph. de B. Jud. 5, 4. 2., wo es von der Erweiterung der Stadt nach der Nordſeite und vom Anbau des Hügels Bezetha heißt: ἐπιχωρίως δὲ ἐκλήθη Βεζεθὰ (בית חדתא) τὸ νεόκτιστον μέρος, ὃ μεθερμηνευόμενον ἑλλάδι γλώσσῃ καινὴ λέγοιτ' ἂν πόλις.

Gersdorf verlangt ἡ vor προβατικὴ, und der Auctorität einiger Handſchriften, worunter auch Codex D und die wichtigſten Zeugen der Itala ſind, folgend, will er ſtatt ἐπιλεγομένη leſen λεγομένη [1]). Die Leſeart Hammonds ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ iſt reine Conjectur. Die umſichtige Kritik wählt nur zwiſchen den ſicher bezeugten Leſearten. Die Wahl wäre leicht entſchieden, wenn die Oertlichkeit und die Hebr. Bezeichnung des Teiches bekannt wären. Die recipirte Leſeart ſcheint aber den Vorzug zu verdienen. Denn die Zeugen, welche ἐπὶ τῇ auslaſſen und προβατικὴ als Adjectiv zu κολυμβήθρα ziehen, ſind rein exegetiſcher Art [2]); kein einziger Codex von Bedeutung ſtimmt ihnen bey. Auch iſt die kürzere Bezeichnungsweiſe προβατικὴ κολυμβήθρα augenſcheinlich die ſpätere. Die Alten, welche ſo laſen, hatten von der urſprünglich Hebr. Bezeichnung eben ſo wenig ſichere Kunde, als wir.

Nehem. 3, 1. 32. 12, 39. שַׁעַר הַצֹּאן (LXX πύλη προβατικὴ), giebt hinlängliche Bürgſchaft, daß die gewöhnliche Ergänzung von πύλη bey προβατικὴ die richtige iſt. Die Oertlichkeit dieſes Thores läßt ſich, da Joſephus daſſelbe nicht einmahl erwähnt, gar nicht mehr beſtimmen [3]). Nach Nehem. 3, 1 lag es zwiſchen den Thürmen Mea und Hananeel. Aber wo lagen dieſe? Man könnte aus Neh. 12, 39. vermuthen, in der Nähe des Tempels, im ſüdöſtlichen Theile der Stadt. Aber über ſchwankende Vermuthung kommt Niemand hinaus.

Für ἐπιλεγομένη bieten die Auctoritäten λεγομένη. Die Auctoritäten ſind nicht hinreichend. Aber nach dem Joh. Sprachgebrauch (vergl. 4, 5. 25. 19, 13. 17.) ver-

1) Beyträge zur Sprachcharakt. I, 58 ff.

2) Auffallend iſt, daß die Griech. Ausleger Chryſoſt., Cyrill, Euthymius thun, als hätten ſie den Hebr. Namen des Teiches gar nicht in ihrem Texte geleſen.

3) Vgl. Robinſons Paläſtina Bd. 2. S. 116 f.

dient λεγομένη den Vorzug. Jenes ist ein ἅπαξ λεγόμ. im Joh., ja in dieser Bedeutung kommt es überhaupt im N. T. nicht weiter vor.

Jerusalem war reich an Teichen; Josephus nennt deren einige, gelegentlich [1]); Bethesda sucht man vergebens bey ihm. Aber vielleicht hat dieser Teich bey ihm einen andern Namen? Es wäre gar schön, wenn Josephus genauere Kunde gäbe. Nach Lamys Vermuthung nennt er ihn Ἀμύγδαλον [2]). Dieser lag nemlich nach Josephus Beschreibung im nördlichen Theile der Stadt, nicht weit von der Burg Antonia. In derselben Gegend soll nach älteren und neueren Reiseberichten das Schaafthor gelegen haben. Hier wird nach mönchischen Traditionen noch jetzt ein tiefes Wasserbehältniß oder Graben an der Nordseite der Area der großen Moschee gezeigt mit dem doppelten Namen Bethesda und Schafteich. Aber Robinson hält für unmöglich, jenen Teich mit Bethesda als identisch nachzuweisen. Eher ist ihm wahrscheinlich, daß die intermittirende Quelle der Jungfrau an dem südöstlichen Abhange des Tempelberges unser Bethesda gewesen, gleichbedeutend mit dem Salomos Teiche des Josephus [3]).

Wäre die Lesart Betzeta in einigen Lateinischen Handschriften richtig, so würde sich aus des Josephus Beschreibung von Jerusalem die Vermuthung einigermaaßen rechtfertigen lassen, daß der Teich in der Neustadt Βεζεθά [4])

---

1) S. de B. Jud. 5, 3. 2. 5, 4. 2. 5, 11. 4.

2) Ebendas. 5, 11. 4. Ob das Wort Griechisch, oder wahrscheinlicher Hebr. ist? Lamy leitet es ab von המגדלה magna, excellens, wegen der vielen wunderbaren Heilungen. Das Letztere ist sehr unwahrscheinlich. Nicht eher Thurmteich?

3) S. Robinsons Palästina 2. S. 136 f. und 158 f. S. zu 9, 11.

4) S. über Bezetha Joseph. de B. Jud. 5, 4. 2., wo es von der Erweiterung der Stadt nach der Nordseite und vom Anbau des Hügels Bezetha heißt: ἐπιχωρίως δὲ ἐκλήθη Βεζεθὰ (בית חדתא) τὸ νεόκτιστον μέρος, ὃ μεθερμηνευόμενον ἑλλάδι γλώσσῃ καινὴ λέγοιτ' ἂν πόλις.

gelegen und davon den Namen habe. Allein jene Leſeart wird zwar durch zwey Griech. Handſchriften, L und 33, welche *Βηθζαθὰ* oder *Βηζαθὰ* haben, durch die Auctorität des Euſebius (*Βηζαθά*), ſo wie durch die Corruption *Βελζεθὰ* in dem Codex D begünſtigt, dadurch aber auf keine Weiſe gerechtfertigt. Auch ſcheint das Schaafthor, woran der Teich lag, mit der Neuſtadt in gar keiner unmittelbaren Verbindung geſtanden zu haben. Semler [1]) urtheilt richtig, daß jene Leſeart nur für eine aus Joſephus entnommene antiquariſche Variante zu halten ſey.

Unter den verſchiedenen Ableitungen [2]) der allein richtigen Leſeart, *Βηθεσδά*, verdient die älteſte, nach der das Wort Syriſch ܒܝܬ ܚܣܕܐ, בֵּית חִסְדָּא Haus oder Ort der Barmherzigkeit, oder einen Gnadenort, (einen Heilort) bezeichnet, den Vorzug. In dieſem Sinne konnte der Name allen Teichen und Orten der Art gegeben werden. Um ſo wahrſcheinlicher wird, daß der Teich urſprünglich einen andern Namen hatte.

Ueber *πέντε στοὰς ἔχουσα* iſt die einfachſte Anſicht die, daß der Teich zum Aufenthalt und Schutz der Kranken gegen die Hitze, gegen Wind und Wetter mit einem Säulenfünfeck umgeben war [3]).

V. 3 u. 4. Nach V. 3. lag die Halle voll von Kranken aller Art [4]). Es werden beſonders genannt Blinde, Lahme, Schwindſüchtige (*ξηροί*). War unſer Kranker ein Paralytiſcher, wie ſchon Origenes für wahrſcheinlich

---

1) In ſeiner Paraphr. zu d. St.

2) S. Winers Realwörterb. u. d. W. Bethesda.

3) So Theodor v. Mopsv.: *μετὰ τὰς ἐν κύκλῳ πέντε στοὰς μέση ἦν ἡ προβατικὴ κολυμβήθρα.* Euthym. ſagt, *στοὰ* werde zu ſeiner Zeit *καμάρα ἢ καὶ ὁ θόλος* genannt. Er fügt hinzu, der Porticus ſey *διὰ τοὺς νοσοῦντας* geweſen.

4) Ob Joh. *πλῆθος πολὺ* geſchrieben, wird durch die Auslaſſung des *πολὺ* in BCDL und in einigen Handſchriften der Lat. Ueberſ. zweifelhaft. Lachmann hat es daher in Klammern.

hält, warum wird dieſe Art von Kranken nicht genannt [1])? Aber nach V. 4. heilte der Teich jede Art von Krankheit. Es kam nur darauf an, daß die Bewegung (κίνησις, ταραχή), worin die heilende Kraft vorzugsweiſe lag friſch benutzt wurde.

Aber Br. Bauer [2]) iſt, wenn dieß alles wahr wäre, ſehr beſorgt um den furchtbaren erdrückenden Tumult, die rohen Auftritte, die täglich am Teiche müßten vorgekommen ſeyn. Eine Art obrigkeitlicher Aufſicht wäre unter dieſen Umſtänden gewiß längſt angeordnet geweſen, wahrſcheinlich von den Prieſtern. Dann aber hätte Joſephus nothwendig etwas davon wiſſen und erzählen müſſen. Von dieſem unbegreiflichen Krüppelſcandal befreye man ſich ohne alle Policey nur, wenn man die ganze Bethesdaanſtalt, Teich und alles, zu einer leeren Sage mache, welche eben nur, um das Heilwunder Chriſti recht glänzend zu machen, dergleichen Abentheuerlichkeiten erdichtet habe.

Findet dieſer Kritiker die policeyliche Aufſicht ſo durchaus nothwendig, ſo mag er ſie haben. Johannes, indem er nichts davon ſagt, verbietet es ihm nicht. Nur wird die Aufſicht oder Ordnung wohl etwas freyer geweſen ſeyn, als die geſtrenge policeyliche Kritik verlangt. Je mehr ſich dergleichen Dinge den alten Erzählern von ſelbſt verſtanden, deſto weniger finden ſie nöthig, ſie umſtändlich zu erzählen. Was für eine Zumuthung aber, daß Joſephus alles den Teich betreffende gehörig hätte berichten müſſen, wenn die Joh. Notiz irgend Wahrheit haben ſollte? Giebt er denn irgendwo eine vollſtändige Topographie und Statiſtik der Stadt? — Die ausführlichſte Beſchreibung bey ihm de B. J. 5, 4. 2. dient offenbar nur dazu, die Belagerung und Eroberung anſchaulich zu machen, und er

1) Codex D hat παραλυτικῶν hinter ἠρῶν, aber von zu wenigen Zeugen unterſtützt. Der Zuſatz verdankt ſeinen Urſprung der Ueberlegung, daß der hier geheilte Kranke ein παραλυτικός war.

2) Kritik der evangel. Geſchichte des Johannes S. 192.

übergeht vieles, was die Forſchung, um ein volleres Bild zu gewinnen, aus anderen gelegentlichen Aeußerungen ergänzen muß. Wie begreiflich, daß er dabey einen Teich nicht erwähnt, der, wenn er bedeutender geweſen wäre, gewiß öfter genannt ſeyn würde! Heilteiche gab es wohl genug bey dem häufigen Gebrauch der Bäder auch unter den Juden; auch wohl mit ſich von ſelbſt verſtehenden Aufſichten, ſo daß Bethesda für Joſephus gewiß kein Curioſum war, welches er nicht hätte verſchweigen dürfen. Pſeudojohannes oder die dichtende Sage aber konnte klüger und wohlfeiler davon kommen, wenn ſie irgend einen bekannten Teich nannte. Daß die Sage aus heiler Haut Ort, Namen und alles erdichtete, in einer Zeit, wo die Oertlichkeiten von Jeruſalem noch nicht ganz vergeſſen waren, iſt viel unbegreiflicher, als Joſephus Schweigen über den Teich und ſeine Policey.

Worin die heilende Bewegung des Waſſers beſtanden habe, ob in einem Sichtrüben oder reinen Aufſprudeln des Waſſers, läßt ſich bey der gänzlichen Unkunde von der Beſchaffenheit des Bades nicht mehr beſtimmen [1]). Sie geſchah, wie in der Quelle der Jungfrau, zu beſtimmten Zeiten, κατὰ καιρὸν vgl. Röm. 5, 6. Aber eben, weil der Grund der heilenden Bewegung unbekannt war, ſagte nach V. 4. der Volksglaube, ein Engel bewege von Zeit zu Zeit das Waſſer.

1) Nach Euſebius Onomast. beſtand die προβατικὴ, die er auch Βηζαθὰ nennt, aus einem Doppelteich. Der eine werde durch die Winterregen gefüllt, θατέρα δὲ πυραδόξως πεφοιτιμένον δείκνυσι τὸ ὕδωρ, ἴχνος, ὥς φασι, φέρουσα τῶν πάλαι καθαιρομένων ἐν αὐτῇ ἱερείων, παρ' ὃ καὶ προβατικὴ καλεῖται διὰ τὰ θύματα. Sicher in dieſer Beſchreibung iſt wohl nur die rothe Farbe des Waſſers, die Erklärung derſelben aber reine Conjectur, und zwar eine ſehr unwahrſcheinliche. Neuere ſtreiten, ob der Teich ein Mineralbad oder ein animaliſches Bad geweſen, das letztere dadurch entſtanden, daß das Blut der Opferthiere aus dem Tempel in den Teich geleitet wurde. S. Richter de balneo animali, Dissertatt. medic. p. 107. Es iſt nichts mehr auszumachen. S. Winers Realwörterb. S. 199. 200., wo auch die betreffende Litteratur angegeben iſt.

Sind die Worte κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ ſtreng zu nehmen, ſo ſcheint die Vorſtellung zum Grunde zu liegen, daß ein Engel dem Teiche vorſtand, gleichſam in ihm wohnte und von Zeit zu Zeit in die Tiefe hinabſtieg, um das Waſſer zu bewegen. Aber die ganze Vorſtellung von dem Engel des Teiches iſt im N. T. überhaupt, geſchweige im Joh. Evangelium, höchſt befremdend. Nur Apok. 16, 5. findet ſich etwas Aehnliches (ἄγγελος τῶν ὑδάτων). Es könnte dieſe Vorſtellung in der Apok. bloß Darſtellungsmittel ſeyn. Aber ſie ſcheint mehr zur Engellehre des Apokalyptikers ſelbſt zu gehören, welche von der des Evangeliums ſehr verſchieden iſt [1]). So entſteht wenigſtens gegen V. 4. ein gewiſſer Verdacht. Dieſer Verdacht wird aber durch die diplomatiſche Beſchaffenheit des Textes gerechtfertigt und vermehrt. Die Worte ἐκδεχομ. bis zu Ende V. 4. ſind im höchſten Grade verdächtig. Hätten alle Auctoritäten V. 4., ſo wäre, da es an entſchiedenen innern Merkmahlen der Unechtheit fehlt, der Verdacht, den die Zeugen A* L 18. gegen die bezeichneten Worte des dritten Verſes erregen, leicht zu überwinden. Aber die bedeutendſten Griech. Handſchriften B und C*, haben V. 4. und den Schluß von V. 3. nicht. Andere, wie Cod. D. und bedeutende Lat. Handſchriften, laſſen V. 4. aus. Einige, obgleich nur Minuskeln, bezeichnen den V. mit dem Aſteriscus, als Zeichen des Zuſatzes, oder mit dem verwerfenden Obelus. Diejenigen Handſchriften, Verſionen und Väter, welche die Stelle haben, bieten faſt bey jedem Worte eine Menge Varianten dar, was bey einem ſo kleinen, an ſich klaren Satze immer ein ſchlimmes Zeichen iſt. Handſchriften, welche V. 4. behalten, wie z. B. Cod. A., laſſen die Schlußworte von V. 3. aus, was wenigſtens auf eine große Unſicherheit des Textes hinweiſt. Rechnen wir unter den Zeugen, welche die ganze Stelle haben, diejenigen

1) S. m. Einleit. in die Offenb. des Joh. S. 387.

ab, welche, wie Ambroſius, Chryſoſtomus, Cyrill, Theophylakt und Euthymius, in ſolchen Fällen, weil zu ſpäte Zeugen, keine Auctorität haben, ſo bleiben als gewichtvoll im Streite nur zurück, Tertullian, in einer einzigen Anſpielung de bapt. 5., Cod. A. (aber nur für V. 4.) und die älteſte Syr. Ueberſetzung. Dieſe und die Allgemeinheit des Zuſatzes im 4ten Jhdte haben wohl Lachmann beſtimmt, die Stelle unangefochten zu laſſen. Aber ſobald die Frage iſt, ob die fragliche Stelle echt Johanneiſch ſey, ſcheinen die wenigen günſtigen Zeugen unter den bedeutenden, von denen doch keiner abſolute Auctorität hat, das Verdammungsurtheil, welches auf der Uebermacht der ungünſtigen beruht, nicht entkräften zu können.

Was dieſer Entſcheidung noch ein beſonderes Gewicht giebt, iſt, erſtlich, die für die kleine Stelle auffallende Anzahl von ἅπαξ λεγομ., z. B. κίνησις, ταραχή, δήποτε, νόσημα, ſodann aber, daß die Auslaſſung in ſo bedeutenden Auctoritäten ſehr ſchwer, die Interpolation dagegen, ja ſelbſt ihr früher Urſprung leicht erklärt werden kann. Aus einer genaueren Beobachtung der günſtigen Zeugen ergiebt ſich, daß der Zuſatz nach und nach entſtanden und bis zu ſeiner jetzigen Geſtalt erſt ſpät ausgebildet iſt. Wahrſcheinlich eine Zeitlang außer dem Texte bekannt, kam er allmählich in den Text, aber gleich mit Varietäten. Tertullian hat den Zuſatz nicht gemacht, ſondern ſchon im Text empfangen [1]). Derſelbe iſt alſo wohl ſehr alt, aber nicht älter, als die an Corruptionen des Textes ſo reiche Zeit des 2ten Jhdts. Da V. 7, obgleich der natürlichſte Anknüpfungspunct, doch nicht als die erſte Quelle deſſelben

1) Tertull. de bapt. 5. ſagt: angelum aquis intervenire, si novum videtur, exemplum futuri praecucurrit. Piscinam Bethsaidam angelus interveniens commovebat. Observabant, qui valetudinem querebantur. Nam si quis praevenerat descendere illuc, queri post lavacrum desinebat. Er las alſo wohl ſchon die ganze Stelle.

angesehen werden kann, so scheint die Vermuthung von Dr. Paulus, daß der Inhalt von Vers 4. schon zu Jesu und der Apostel Zeit Jüdische Volksmeinung gewesen [1]), und die daraus entstandene Legende von den Christen der ersten Zeit ohne Anstoß aufgenommen, und zur Erklärung von Vers 7. gebraucht seyn möge, die einfachste Lösung des kritischen Problems. Man hat aber neuerdings gemeint, viel leichter und sicherer erkläre sich die Auslassung, nemlich so: Nach Tertullian adv. Judaeos c. 13. habe der Teich späterhin keine Heilkraft mehr gehabt; diese Bemerkung könne die Alex. Kritiker zur Weglassung der Stelle bewogen haben [2]). — Aber haben wirklich die Alexandr. Kritiker die Stelle zuerst weggelassen? Woher weiß man dieß? Zur Zeit Cyrills wenigstens stand die Stelle im Alex. Texte. Aber gesetzt, die Auslassung stamme aus Alexandrien, so konnte sie hier eben so gut einen rein kritischen Grund haben, hier mehr, als anderswo. Ob Tertullians Bemerkung in Alex. bekannt war, ist sehr die Frage [3]). Eusebius sagt nichts davon. Aber angenommen, die Alexandriner wußten davon, was konnte sie zur Auslassung bewegen, da die Stelle ja nur die frühere Heilkraft des Teiches beschreibt, auf eine Weise, die wohl Wenigen in Alexandrien anstößig war? Auch setzt ja V. 7. die frühere Heilkraft voraus, und zwar eine nicht gewöhnliche. Noch weniger kann man sich klar machen, was B. Bauer vermuthet, daß die Alex. Gnosis die Stelle als Ausdruck zu sinnlichen Aberglaubens ausgestoßen haben soll, um sich das Bild des christl. Logikers im Ev. rein zu er-

1) Eine ähnliche Legende aus Vajicra rabba Sect. 24. s. Lightfoot Hor. hebr. et talm. zu C. 5, 4. Hier ist's aber ein böser Geist, der eine Quelle bewohnt. Vgl. Robinson a.a.O. S. 158.

2) S. de Wette zu d. St.

3) Tertullian sagt, zur Strafe für die Juden, welche den Herrn verworfen, desiit (piscina Bethsaida) a beneficiis. Man weiß nicht, war der Teich verschüttet, oder hatte er von Natur seine Heilkraft verloren. Tertullian giebt nichts näheres an.

halten. Das Herabsteigen des Engels, als der göttlichen Kraft, mußte der Gnosis gerade recht willkommen seyn; wie denn auch kein gnostischer Vater sich je daran gestoßen hat. — Mir bleibt, so lange man nicht bessere Gründe hat, die Auslassung in so alten und guten Zeugen unerklärlich.

De Wette und B. Bauer rufen gegen die diplom. Wahrscheinlichkeit der Unechtheit den exegetischen Zusammenhang der Erzählung zu Hülfe. V. 7. sagen sie, setze eine solche wunderbare Vorstellung von der Heilkraft des Teiches V. 4. voraus, und mache eine vorhergehende Erklärung der Art nothwendig. Auch sey nicht wahrscheinlich, daß der Evangelist V. 3. mit ξηρῶν geschlossen, und dann gleich mit V. 5. fortgefahren habe, vielmehr sey wahrscheinlich, daß der Verf., im Begriff die Oertlichkeit so genau zu beschreiben, wie V. 2., auch wohl noch mehr hinzugefügt haben werde.

Man kann zugeben, daß, wenn die Worte: ἐκδεχ. τὴν κ. τ. λ. κινησιν V. 3. echt sind, dann eine genauere Erklärung hievon erwartet wird. Aber, wenn Joh. V. 3. bloß sagt, es habe in den Hallen immer ein großer Haufe von Kranken gelegen, so vermisse ich gar nichts, wenn er V. 5. gleich so fortfährt, darunter war auch einer, der war schon 38 Jahre krank. — Hätte Joh. irgend den Schein gegeben, die Scene sehr genau beschreiben zu wollen, so könnte man mehr Beschreibung erwarten. Aber Joh. eilt zum Heilakt und von diesem zur Rede. Endlich, wie kann man sagen, V. 7. verlange zu seiner Erklärung V. 4.? War die heilende Wasserbewegung eine natürliche, wozu dann eine wunderbare Erklärung? Nimmt man den Engel V. 4. weg, so war, was sonst V. 4. gesagt wird, aus V. 7. für jeden aufmerksamen Leser leicht abzunehmen. War aber nach Joh. Ansicht selbst wirklich ein Engel in dem Teiche, warum läßt er den Kranken V. 7. nicht auch von einem Engel sprechen? Oder hat Joh. hier etwa zu authentisch die Rede des Kranken referirt?

V. 5. Griesbach hat schon entschieden, daß τριάκ. καὶ ὀκτὼ ἔτη nach den Auctoritäten zu lesen sey. Aber wie construirt man damit das folgende ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ? Je nachdem als Hauptbegriff das Krankseyn, oder die Krankheitslänge gedacht wird, kann ἔχων entweder mit dem folgenden ἐν τῇ ἀσθενείᾳ, oder mit dem vorangehenden τριάκ. κ. ὀκτὼ ἔτη zusammen construirt werden. Im ersteren Falle würde ἔχων ἐν ἀσθενείᾳ für ἔχων ἀσθενῶς stehen, und τρ. κ. ὀκ. ἔτη als Accusativ der Zeitdauer zu nehmen seyn. Im zweyten Falle hat ἔχων an ἔτη seinen objectiven Accusativ, und ἐν τῇ ἀσθενείᾳ ist die nähere Zustandsbestimmung der Zeitdauer, welche der Arme vollbracht hat. Welche von beyden Constructionen verdient grammatisch und exegetisch den Vorzug? Wenn de Wette gegen die Construction ἔχων mit ἐν τῇ ἀσθ., einwendet, daß sich zu dem accus. temp. das partic. praes. nicht schicke, so ist dieß nicht entscheidend, denn das part. praes. steht nicht selten bey dem praeteritum von dauernden Zuständen. Aber allerdings entspricht die Construction von ἔχειν ἐν τῇ ἀσθ., zumahl mit dem Artikel, für ἔχ. ἀσθενῶς zu wenig der Analogie des N. T. Ich kenne nur noch das Paul. ἐν ἑτοίμῳ ἔχοντες 2 Cor. 10, 6. Dagegen ist ἔχειν mit objectiver Zeitbestimmung gerade bey Johannes häufiger s. V. 6. 8, 57. 11, 17. Nun geht aus V. 6. hervor, daß Joh. als Hauptbegriff die Krankheitslänge ansieht. Also scheint die Construct. des ἔχων mit τρ. κ. ὀκ. ἔτη den Vorzug zu verdienen. Ganz analog ist die von Bretschneider angezogene Stelle Joseph. Archäol. 7, 1. 1. ἤδη δ' αὐτοῦ δύο ἡμέρας ἔχοντος ἐν τῇ Σαμαρείᾳ, und selbst Joh. 11, 21., nur daß in beiden Stellen die nähere Bestimmung eine örtliche ist. Offenbar ist auch bey dieser Construction der Artikel vor ἀσθενείᾳ statthafter, selbst das zwar in Cod. B. zweifelhafte, aber von CDL und einigen andern Zeugen gebotene, αὐτοῦ begreiflicher. Als krank wird der Mensch schon nach V. 3. gedacht; daher der Artikel.

V. 6. *Ὁ Ἰησ. — γνούς, ὅτι πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει.* Cod. Corb. fügt hinzu, in languore, Rd. in languore suo. Dieß iſt die eine Erklärung der Formel *χρόν. ἔχειν.* Andere verſtehen ſie von dem Alter des Menſchen. Die Formel ſteht nie abſolut vom Alter, ſondern iſt immer eine Zeitbeſtimmung wie lange in Beziehung auf etwas anderes. So ſagt Dio Chryſoſt. in einem Briefe [1]): *πολὺν ἤδη τὸν χρόνον ἔχω, μὴ πρὸς αὐτὸν ἐπιστείλας.* Das claſſiſche *χρόνον ἔχει*, es macht Umſtände, koſtet Zeit, kann hier nicht verglichen werden. Eben ſo wenig das Thucydideiſche *καιρὸν ἔχειν* 1, 42. Es fragt ſich alſo, welches die nächſtliegende Beziehung ſey, welche nicht ausgedrückt zu werden brauchte? Euthymius verſteht es von der *πολυχρόνιος προσεδρεία.* Ich glaube, daß er Recht hat, da *κατακείμενον* das Nächſte iſt, worauf die Formel ohne nähere Beſtimmung bezogen werden kann. In *κατακ.* liegt zugleich das Krankdaniederliegen, aber es drückt doch zunächſt das Daliegen aus. *Ἐν τῇ ἀσθενείᾳ* iſt zu entfernt, um es zu ergänzen. Auch war dieß ja ſchon genauer beſtimmt worden. In unſerer Auslegung liegt aber nicht, daß der 38jähr. Kranke auch 38 Jahre am Teich gelegen hatte.

Woher Jeſus wußte, daß der Kranke ſchon lange da lag? Wäre es ein Akt ſeines höheren Wiſſens (nemine indice, ſagt Bengel,) geweſen, ſo würde *αὐτὸς* dabey ſtehen, oder *ἐν ἑαυτῷ.* Bauer will lieber die Anzahl der Krankheitsjahre mit Hengſtenberg für ſymboliſch halten, für eine ſymboliſirende Sage, als zugeben, daß Jeſus auf natürliche Weiſe von Andern erfahren habe, wie lange der Arme krank war. Aber genau genommen erfuhr Jeſus nur, daß jener ſchon lange am Teiche gelegen. Warum konnte er dieß nicht im Augenblick erfahren von jedem Anweſenden? Als wenn die Evangeliſten, um nur jede neckende

1) Vig. p. 252.

Frage neuerer Kritiker zu befriedigen, jede Kleinigkeit umständlich hätten angeben müssen!

Da jeder Kranke gern gesund wird, wozu die Frage θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι; Lightfoot und Semler meinten, es sey dabey licet sit sabbatum zu ergänzen. Aber dieß müßte ausgedrückt seyn. Auch würde dann wohl nicht erst V. 9. bemerkt werden: ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Endlich folgt aus V. 17., daß Jesus so etwas nicht gemeint haben kann. — Dr. Paulus und Andere halten den Kranken für einen bösartigen Bettler, der, erst 38 Jahr alt, vielleicht ein geringes Gebrechen zum Schein eines größern Uebels machte, um faul von dem wohlthätigen Mitleiden Anderer zu leben. Jesus habe dieß bald genug bemerkt, und erzürnt den Böswilligen gefragt: Willst du denn gesund werden? oder, deutlicher: Du scheinst nicht gesund werden zu wollen, sonst wärest du es längst. Dazu stimme die Antwort des Kranken V. 7, eine Beschönigung seines bösen Willens oder Nichtwollens, eben so gut, wie die höchst einfache Art Jesu, den Kranken zu heilen. Denn da der arge Mensch nur nicht habe gehen wollen, da er es doch gekonnt, so habe Jesus mit ernstem strengen Worte ihm aufzustehen und fortzugehen befohlen, und ihm so gleichsam Beine gemacht.

Aber wenn doch in der ganzen Erzählung keine Spur von einem muthwilligen Bettler ist, was hat man für ein Recht, den Mann dazu zu machen? Wie lange der Kranke dort lag, wird nicht gesagt. Nach häufigem Mißlingen hielt ihn die Hoffnung doch noch am Orte. Auch schickt sich zu einem solchen Hergange weder die an sich milde Form der Frage Jesu, noch die verständige Antwort des Kranken, noch endlich V. 14. Die Formel V. 8: ἔγειρε u. s. w., vergl. chen mit Matth. 9, 6. Mark. 2, 11., hat gar nicht den Ton einer zornigen Wegweisung, und ein böser Bettler würde wohl schwerlich sobald gegangen seyn.

Man kann Jesu Frage so verstehen, daß er sich

langjährigen Kranken vorzugsweiſe erbarmt. Da er aber ſeine Heilkraft nicht an einem Widerwilligen verſuchen will, ſo nimmt er mit der Frage vor allem den guten Willen des Mannes in Anſpruch, oder, wenn man will, die Sehnſucht. Dieß erſcheint dann als die Vorausſetzung der ſittlichen Seite der Heilung, welche Jeſus V. 14. hervorhebt; es könnte aber die Frage auch bloß zum Anknüpfungspuncte haben dienen ſollen, da Jeſus den guten Willen des Menſchen vorausſetzen konnte.

V. 7. In der Antwort iſt ſowohl nach den Zeugen, als nach ſprachlicher Regel ſtatt βάλλῃ zu leſen βάλῃ. Da immer nur von einem einmahligen Hineinwerfen die Rede ſeyn kann, ſo iſt der Aoriſt nothwendig.

Wie, der Kranke hatte keinen, der ihn ins Waſſer half? Unmöglich, ſagt Bauer. Wer ihn täglich an den Teich trug, wie ſollte der ihm nicht auch geholfen haben, ins Waſſer zu kommen? Eine ſolche Hülfsloſigkeit könne nur erdichtet ſeyn. Aber wer ſagt denn, daß der Mann täglich an den Teich getragen wurde? Der Zuſtand war nicht abſolut hülflos. Der Mann ſteigt ſelbſt in das Waſſer. Eine gehörige Badedirection würde freylich dem armen Manne eine beſtändige Hülfe gegeben haben. Aber waren die Kranken mehr ſich ſelbſt überlaſſen, ſo muß man wenig Hülfloſigkeit und Erbarmungsloſigkeit in der Welt geſehen haben, um die Klage des Mannes für reine Erdichtung zu halten.

V. 8. 9. Das Heilwort Chriſti hat die Heilung unmittelbar zur Folge. Aehnlich Matth. 9, 6. 7. Eben ſo entſpricht V. 14. Matth. 9, 2. Durch dieſe Aehnlichkeit glaubt ſich die neuere Kritik berechtigt, die Joh. Erzählung für eine überbietende Dichtung der ſynoptiſchen Sage zu erklären. Aber das Wunder iſt dort nicht geringer, als hier, und die ganze Situation vor und nachher eine durchaus verſchiedene. Warum blieb die überbietende Dichtung nicht bey dem urſprünglichen Stoffe ſtehen? Die Willkühr

hätte auch daraus ein ganz ſtattliches Mährchen zu machen gewußt. Oder konnte Chriſtus eben nur einmahl einen Paralytiſchen heilen?

Statt des vulgären ἔγειραι haben die beſten Handſchriften ἔγειρε. Jenes iſt ſprachlich unſtreitig richtiger, zumahl vor ἄρον. Aber eben dieß kann Grund der Aenderung geweſen ſeyn. Es ſcheint, als wenn die neuteſt. Unregelmäßigkeit überall in ſolchen Fällen ἔγειρε gebraucht hätte.

V. 10-16. Die Heilung am Sabbat giebt den Juden Anſtoß und Anlaß zur Verfolgung. — Schon zur Zeit Jeſu hatte der phariſäiſche Kleinigkeitsgeiſt auf dem Grunde von 2 Moſ. 20, 8-11. (vgl. 23, 12. 31, 13-17.) Jerem. 17, 21. 22. Nehem. 13, 15 ff. eine ſolche Menge von Geboten und Verboten über den Sabbat zuſammengehäuft [1]), und, was insbeſondere die Krankenheilung am Sabbat betrifft, den allgemeinen Satz: omne dubium (omnis conservatio) vitae pellit sabbatum [2]) mit caſuiſtiſchen Diſtinctionen und Exceptionen ſo verklauſulirt, daß in den meiſten Fällen den Laien nicht möglich war, Recht und Unrecht, Verbotenes und Erlaubtes gehörig zu unterſcheiden. So geſchah es, daß dem Einen erlaubt ſchien, was ein Anderer ängſtlich mied.

Jeſus und der Kranke hielten die Heilung und das Betttragen in Folge davon am Sabbat für keine Verletzung deſſelben. Die Juden, offenbar Kenner und Freunde der Satzungen, nach V. 33. wahrſcheinlich Synedriſten, welche den Armen zufällig treffen, ſtellen zunächſt über das Betttragen den Geheilten zu Rede. In der Antwort des Letz-

1) S. Michaelis Moſ. Recht Th. 4. §. 195. 196. Buxtorf Synag. Jud. p. 350-83.

2) Vergl. Tract. Joma 8, 6. (fol. 83. 1.). Die Gemara fol. 84. ſetzt hinzu: docent doctores nostri, quod curam gerant liberationis animae in sabbato, et qui festinat, ecce is maxime laudandus, nec opus est petere licentiam a synedrio. S. Danz dissert. de Christi curatione Sabbatica, vindicata ex legibus Judaicis, in Meuschen. N. T. ex Talm. illustr. p. 569 sqq. und Lightfoot und Schoettgen zu Matth. 12, 10.

teren V. 11. ſcheint außer der eigenen Entſchuldigung auch der Satz zu liegen: omnis conservatio vitae pellit sabbatum. Die nachſtelleriſchen Juden laſſen die Entſchuldigung für den Geheilten gelten, deſto weniger halten ſie den, der die Verletzung veranlaßt hatte, für entſchuldigt. Aus ihrer Frage ergiebt ſich, daß ſie keine Zuſchauer des Wunders geweſen waren.

V. 13. Der Geheilte kannte den, der ihn geheilt hatte, nicht. Daß er ihn vorher nicht kannte, iſt begreiflich. Aber nach der Heilung konnte er es doch leicht erfahren. Joh. giebt als Grund an, Jeſus habe ſich eilends aus dem Haufen entfernt. Aber kannte ihn von dieſem Niemand, der es dem Kranken ſagen konnte? Nach Joh. war Jeſus jetzt zum zweyten Mahle in Jeruſalem am Feſte. Es iſt alſo möglich, daß er gerade dieſem Haufen unbekannt war. Aber warum entfernte ſich denn Jeſus ſo ſchnell? Wenn man darauf antwortet, Jeſus habe die leichtbewegliche Menge, wie 6, 15., gern gemieden, und ungern mit ſeinen Wundern Volksaufſehn gemacht, ſo kann man nicht ſagen, dem widerſpreche doch gar zu ſehr V. 15. 18., da die mordſüchtigen Juden wohl ſchwerlich Luſt gezeigt hätten, Jeſum zum Könige zu machen. Denn dieſer ὄχλος iſt nicht einerley mit den nachherigen Ἰουδαίοις. Man kann ſich das Verhältniß etwa ſo denken. Gerade der Joh. Chriſtus iſt am wenigſten darauf bedacht, durch Wunderthat den ſinnlichen Volksglauben für ſich zu erregen. Er verlangt geiſtigere Geneigtheit. Die Heilung am Teiche war bei Chriſto zunächſt ein Act des Mitleids, des göttlichen Wohlthuns. Es verſteht ſich, daß ſich darin ſeine δόξα offenbarte. Aber ſich dadurch unter dem Haufen geltend machen zu wollen, zu beſonderer Aufregung, davon iſt er weit entfernt. Gerade nach Heilungen entzieht er ſich auch bey den Synoptikern am liebſten. Wenn er nun, da gerade Sabbat war, zugleich vorausſah, daß er dadurch auch die ſchon vorhandene gegneriſche Stimmung reizen

werde, ſo begreift man um ſo leichter, warum er ſich dem Volke, wie dem Geheilten augenblicklich entzog. Aber der neueſten Kritik iſt nichts der Art wahrſcheinlich. Selbſt, daß die Heilung am Sabbat geſchehen ſey, hält ſie für erdichtet. Aber dieſer Zug der Geſchichte fliegt doch nur in dem unauslöſchbaren kritiſchen Brande aller der andern Züge, „in denen ſie nichts zu erkennen vermag, was Geſchichte iſt", mit auf. Unglaublich ſoll nicht bloß ſeyn, daß der Geheilte nicht gleich nach der Heilung habe erfahren können, wer ſein Wohlthäter geweſen, ſondern auch, daß er dieß nachher erfahren habe, zufällig und augenblicklich mit Jeſu im Tempel zuſammentreffend. Und eben ſo ſey unglaublich, daß Jeſus bis dahin die ſittliche Warnung, welche doch bey der ganzen Sache das Wichtigere, das Weſentliche war, auf gut Glück verſchoben habe. Aber ſeit wann hindert das zufällige Zuſammentreffen nähere Erkundigung und Bekanntſchaft? Wie kurz oder lang Jeſus mit dem Manne im Tempel zuſammentraf, ſagt Johannes nicht. Aber weiß es die Kritik? Was aber iſt glaublicher, als daß Jeſus dieß zufällige Zuſammentreffen zu einer Warnung für den Geheilten benutzte, wozu ſich im Augenblicke der Heilung die ſchickliche Gelegenheit nicht darbot? Chriſtus hat wohl manche geheilt, denen das *μηκέτι ἁμάρτανε* nöthig war, und denen er es eben nicht ſagte.

Ueber die ſchwankende Leſeart *ὑγιὴς* und *ἀσθενῶν* kann man nicht mit Semler ſo entſcheiden, daß keins von beyden zu leſen ſey. Kein Zeuge hat eine Spur der Auslaſſung. Aus inneren Gründen möchte man *ἀσθενῶν* vorziehen, weil es im Contexte der Erzählung (ſ. V. 10.) weniger erwartet wird. Aber die Auctorität des Cod. D. und einiger Handſchriften der alt lateiniſchen Ueberſetzung iſt nicht ſtark genug. *Ἐξένευσεν*, im N. T. ein *ἅπαξ λεγ.*, erklärt Chryſoſt. durch *ἐξέκλινεν*, was im N. T. auch nicht viel häufiger iſt, und abſolut geſetzt in der Bedeutung Entweichen darin nicht vorkommt.

V. 14. Vergl. über das Gelegentliche und Schickliche dieſer Ermahnung V. 13. Sie deutet auf einen ſittlichen Grund der Krankheit hin. Mit der Sünde kehrt die Krankheit wieder. Jeder Rückfall macht das Uebel ſchlimmer: χεῖρόν τι. Eine alte wahre Erfahrung, kein Jüdiſches Vorurtheil. Vorurtheil und Irrthum iſt nur das, wenn jede Krankheit in jedem gegebenen Falle unmittelbar aus der Sünde abgeleitet wird. Aber wie entſchieden erklärt ſich Jeſus ſelbſt dagegen Kap. 9, 1 ff.! Ueber die richtige Stellung χεῖρόν σοί τι entſcheidet die Einſtimmigkeit der beſten Handſchriften.

V. 15. Es liegt nahe zu fragen, in welcher Abſicht der Geheilte den Juden die Anzeige gemacht habe? Euthymius ſagt, οὐχ ὡς ἀγνώμων, ἵνα προδώσει, ἀλλ' ὡς εὐγνώμων, ἵνα ἀναιρήσῃ τὸν εὐεργέτην. Aus undankbarer Verrätherey gewiß nicht, bemerkt Chryſoſtomus, denn dann würde die Anzeige lauten: der mir geboten hat, nimm dein Bett und gehe hin, heißt Jeſus. Dieß iſt vielleicht zu fein. Aber Dankbarkeit war wohl auch nicht die Urſache der Anzeige. Semler nimmt das ſicherſte: quo animo ille homo id indicatum iverit, incertum est. Aus ἀνήγγειλε läßt ſich nichts ſchließen. Bengels Vermuthung aber, daß der Geheilte theils aus Gehorſam gegen die Obrigkeit, theils um ſich zu rechtfertigen, die Anzeige gemacht habe, ſcheint die natürlichſte zu ſeyn.

V. 16. Die vulgäre Leſeart: καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, wird von bedeutenden Auctoritäten bey Griesbach ausgelaſſen. V. 18. echt und ſchicklich, geben die Worte hier einen unſchicklichen Zuſatz. Wie konnten Geſetzeskundige wegen einer Sabbatsverletzung, die noch nicht klar war, ſuchen, Jeſum zu tödten? Διώκειν iſt weder capitis accusare, noch ein förmliches Verfolgen oder Anklagen vor Gericht. Dieſer claſſiſche Sprachgebrauch findet im N. T. gar nicht ſtatt, und das Folgende ſieht gar nicht aus, als habe Jeſus vor Gericht geſtanden.

Auch wenn die Worte κ. ἐζήτ. κ. τ. λ. ausfallen, darf διὰ τοῦτο doch nicht mit dem folgenden ὅτι verbunden werden; es bezieht sich auf die Anzeige V. 15., und ὅτι enthält den näherbestimmenden Grund.

V. 17 - 47. folgt die durch die Verfolgung veranlaßte Rechtfertigungsrede Christi.

V. 17. Ἀπεκρίνατο (vergl. 2, 18.) zeigt, daß die Rede durch die Verfolgung veranlaßt war. Wahrscheinlich gingen ausdrückliche Vorwürfe voraus, aber keine gerichtliche. Die Erklärung Jesu beruht auf der gemeinsamen Voraussetzung, daß die göttliche Sabbatsruhe 1 Mos. 2, 1-3. der Typus und Grund des Sabbatsgesetzes 2 Mos. 20, 10. 11. sey. Jesus will das Sabbatsgesetz selbst nicht aufheben, sondern den Mißverstand und Mißbrauch. Die Juden nahmen die Ruhe Gottes nach der Schöpfung, wenigstens in der Anwendung auf das Sabbatsgesetz, so absolut, daß es scheinen konnte, als wenn sie die göttliche Erhaltung und Regierung der Welt, welche sie doch anerkannten, für keine Thätigkeit hielten, oder alle unmittelbare, immerwährende lebendige Beziehung Gottes zur Welt leugneten. Jesus geht daher davon aus, daß Gottes Ruhe von der Schöpfung seine fortgehende Wirksamkeit in der Erhaltung und Regierung der Welt nicht ausschließe. Dieß konnten die Juden ohne Gotteslästerung nicht leugnen. Sie mußten also auch gelten lassen, was er hinzusetzt, κἀγὼ ἐργάζομαι. Das gebietende Vorbild Gottes lag ja auch in der Sabbatsruhe nach dem Gesetze. Dieser Argumentation konnten sie nichts entgegensetzen. Aber in ihrem Hasse greifen sie das ὁ πατήρ μου und das gleichsetzende κἀγὼ V. 17. auf, und machen daraus einen zweyten, ungleich wichtigeren Anklagepunct.

V. 18. Im Allgemeinen hat Jeder das Recht, im Bewußtseyn der Kindschaft Gottes, Gott seinen Vater zu nennen. Aber im Munde des Messias, des Sohnes Gottes vorzugsweise, hat ὁ πατήρ μου einen besondern Sinn.

Gott iſt ſein Vater vorzugsweiſe ἴδιος πατήρ, und ſo ſtellt er ſich ihm auf beſondere Weiſe gleich. Gewohnt, von Gott, wenn ſie ihn Vater nannten, unſer Vater zu ſagen, zu welchem jeder Theokrat im gleichen Rechte ſtehe, aber nicht in dem Rechte, ſich von dem Geſetze zu entbinden, finden die Juden in der Aeußerung Chriſti eine Art von Gotteslästerung, vgl. 10, 33., und deßhalb wollen ſie ihn tödten. Sohn Gottes und Davidsſohn mochten ihnen als gleiche Bezeichnungen des Meſſias gelten. Aber es war doch mehr der Sohn Davids, den ſie im Gottesſohne fanden, als umgekehrt. Hätten ſie auch nur den Sohn Davids in Jeſu recht erkannt gehabt, ſo würden ſie an der Erklärung Jeſu wohl weniger Anſtoß genommen haben. Aber auch dieß war ihnen wenigſtens noch ſehr zweifelhaft, ja unwahrſcheinlich, bey ſeiner Willkühr gegen das Geſetz.

Ueber μᾶλλον ἐζήτ. ſagt Bengel, modo persequebantur, nunc amplius quaerunt occidere. Hiernach würde alſo μᾶλλον nur das ἐζήτουν intendiren, und vergleichend die Steigerung des Haſſes vom Verfolgen bis zum Tödtenwollen andeuten. Aber, wenn nicht Joh. in dem διώκειν ſchon das Tödtenwollen mitdachte, konnte er nicht gut ſagen, μᾶλλον ἐζήτουν ἀποκτεῖναι. Es liegt eine Prägnanz im Ausdrucke, aber eine undeutliche.

Eine kurze Dispoſition der Verantwortung Jeſu von V. 19 bis 30. wird die Auslegung des Einzelnen erleichtern.

Jeſus nimmt von dem, was er V. 17. geſagt hatte, nichts zurück, ſondern rechtfertigt es. Auch widerlegte er die Schlußweiſe der Juden V. 18. eigentlich nicht. Sie hatte ihre Wahrheit. So macht er gewiſſermaßen den Vorwurf zum Thema ſeiner Verantwortung [1]), indem er zeigt, in welchem Sinne und Grade er gleich dem Vater wirke. Er ſetzt voraus, daß ihm, als dem wahrhaftigen Meſſias, jenes ἴσον εἶναι τῷ θεῷ wahrhaft zukomme. Aber warum beweiſt

1) Vgl. 10, 33 ff., wo Jeſus ähnlich verfähret.

er nicht vor allen Dingen, daß er der Messias sey? — Die Juden verlangten äußere Beweise, Zeichen und Wunder. Wenn sie aber die bisherigen ὑπόμνα seiner δόξα verwarfen, und das eben gegebene Heilwunder schon darum nicht anzuerkennen vermochten, weil es eine ihrer Satzungen zu verletzen schien, wie hätte er auf diese Weise ihnen helfen können, wenn er auch gewollt hätte? Aber er wollte auch nach den Synoptikern nie Wunder durch Wunder bewähren. Ihm blieb in solchen Fällen nur das Zeichen des Jonas, die Predigt. In dieser aber verfährt er nie so, daß er irgendwie von Außen her erst bewiese, er sey der Messias; sondern aus dem entschiedenen Bewußtseyn seiner Messianischen Würde zeigt er in Rede oder That, je nach den verschiedenen Veranlassungen, die darin liegenden Kräfte, Rechte und Machtvollkommenheiten auf. Kraft seiner Messiasdoxa als Sohn, behauptet er, daß er in dem Messianischen Reiche abhängig von dem Vater aus bloß menschlicher Kraft und Willkühr nichts, in der Gleichheit mit dem Vater aber alles zu thun vermöge und berechtigt sey, was auch der Vater V. 19. Dieß liegt in dem Begriffe des Sohnes Gottes. Aber eben diese Gleichheit bedurfte der weiteren Rechtfertigung.

Schon was er bisher vollbracht habe, meint er, müsse die Gleichheit kund thun. Aber noch Größeres stehe bevor und sey im Werke. Das sey das Werk der Todtenerweckung und des Gerichts, welches beydes er Kraft göttlicher Vollmacht als Sohn zu vollbringen, und bereits angefangen habe auszurichten. Konnte er von diesem Werke in der Gegenwart keinen schlagenden Beweis geben, so berief er sich vergebens darauf. Aber er erklärt, daß er in diesem Geschäft schon begriffen sey, und Alle davon Erfahrung machen könnten. Indem er die Hörenden und Nichthörenden unter den Todten unterscheidet, sodann dem Hören seiner Stimme das Glauben an sein Wort gleichsetzt, giebt er deutlich zu verstehen, daß er

eben das Meſſ. Werk der geiſtigen Belebung und Schei-
dung der Welt meint. Je mehr er erklärt, daß er in die-
ſem Werke die volle Freyheit des Sohnes Gottes habe, alſo
unabhängig ſey von allem Jüdiſchen Particularismus und
Satzungsweſen, deſto mehr erregt er zunächſt nur das zwei-
felnde Staunen der Gegner. Aber er überbietet ihr Stau-
nen durch noch Größeres, indem er ſich auch das zu jenem
geiſtigen Erweckungs- und Gerichtsamte weſentlich gehörige,
ihm ebenfalls vom Vater übertragene Amt der allgemeinen
Todtenerweckung und des Gerichts am Ende der Meſſiani-
ſchen Zeitperiode zuſchreibt. Dieß war ein anerkannt Meſ-
ſianiſches Werk. Es kam alſo für die Gegner nur darauf
an, ob ſie ſein eigenes Zeugniß, daß er in dieſem Sinne der
Meſſias ſey, gelten laſſen wollten. Dieß aber thaten ſie nicht,
und ſo ſieht ſich Jeſus genöthigt, eben in Beziehung hier-
auf, bey V. 31. ſeiner Rede eine andere Wendung zu geben.

Was die Erklärung des Abſchnitts V. 19 – 30. im Ein-
zelnen betrifft, ſo hat die Rede Jeſu V. 19 und 20. offen-
bar etwas Bildliches, oder vielmehr Analogiſches. Die Ana-
logie des menſchlichen Verhältniſſes liegt aber nur im Hin-
tergrunde der Darſtellung. Es findet keine eigentliche Ver-
gleichung Statt. Auch würde bey genauerer Erwägung
ſich bald zeigen, daß auf dem menſchlichen Gebiete weder
jene reine Abhängigkeit des Sohnes vom Vater, noch jene
hohe Gleichheit Statt findet. Vielmehr iſt dieſes eigen-
thümliche Verhältniß zwiſchen ihm und Gott das weſen-
hafte Urbild für alles analoge menſchliche Verhältniß. Wenn
nun Jeſus V. 19. eben aus jenem eigenthümlichen Ver-
hältniſſe ſagt: οὐ δύναται ὁ υἱὸς u. ſ. w., ſo kann damit
weder das Nichtſchickliche [1]), noch das Nichtwol-
len [2]), ſondern nur die innere Unmöglichkeit über-
haupt, welche aber in der beſonderen Gemeinſchaft des

1) Dieß meinte Grotius.
2) So erklärt Lampe.

Vaters mit dem Sohne liegt, gemeint seyn. Des Vaters Thun ist des Sohnes Vorbild, bestimmt des Sohnes Willen. So ist's diesem unmöglich, etwas rein von sich selber, ἀφ' ἑαυτοῦ, zu thun.

In dem ἀφ' ἑαυτοῦ liegt eine populäre Abstraction. Der Sohn wird in seiner menschlichen Erscheinung abstract gedacht. In lebendiger Wirklichkeit ist Christus der menschgewordene Logos. In diesem aber ist göttliches und menschliches Wollen und Können Eins. Das βλέπειν drückt mit populärer Lebendigkeit das Achtunggeben des auf den Vater schauenden, des Vaters Wirken anschauenden Sohnes aus. In diesem Zusammenhange darf weder βλέπειν durch Wissen, noch δεικνύειν V. 20. durch Lehren erklärt werden. Der Gedanke verliert dadurch seine bildliche Lebendigkeit.

Die beyden Sätze V. 19., durch γὰρ verbunden, verhalten sich logisch zu einander so, daß, da der erste Satz eigentlich zwey Behauptungen enthält, — einmahl, daß der Sohn nichts aus sich selber zu thun vermag, sodann, daß er nur thut, was des Vaters Vorbild ihm zeigt, — diese zweyte positive Behauptung dadurch nicht sowohl begründet als vielmehr entwickelt wird, daß der Sohn in dem eigenthümlichen Verhältnisse zum Vater alles thut, was dieser, aber eben nur dieß und nichts anderes. Dieß ist nur das Abstractum von dem positiver ausgedrückten Gedanken, daß des Sohnes Werke die Werke des Vaters sind. In dem ὁμοίως könnte angedeutet scheinen ein Unterschied zwischen der Form des Handelns und dem Inhalt desselben ταῦτα. Allein in der That wird durch ὁμοίως das Moment des Gleichthuns nur mehr hervorgehoben.

V. 20. bezieht sich γὰρ auf den ganzen folgenden Satz, nicht bloß auf φιλεῖ. Statt φιλεῖ lesen D, Origenes, Chrysostomus und 6 Codd. bey Matthäi ἀγαπᾷ. Vera hat amat, was dem ἀγαπᾷ entspricht. Unterscheidet sich

φιλεῖν und ἀγαπᾶν bey Joh. ſo, daß jenes mehr die perſönliche Freundſchaftsliebe ausdrückt, ſ. 11, 3. 36. (21, 15 ff.), ſo iſt das hinlänglich beglaubigte φιλεῖ gerade in dieſem Zuſammenhange der entſprechendere Ausdruck, wofür man leicht das bey Joh. ſonſt gebräuchlichere ἀγαπᾷ ſubſtituirte. Aller Gemeinſchaft Grund und Inhalt zwiſchen dem Vater und dem Sohne iſt die perſönliche Liebe des Vaters zum Sohne. So iſt es weſentlich eben ſo ſehr ein ethiſches Verhältniß, als ein natürliches. In dieſer Liebe zeigt der Vater dem Sohne ſein ganzes urbildliches Thun, und der Sohn verſteht es. Dahin gehört auch das Wirken, das heilſame, am Sabbath. Aber fährt Chriſtus fort, Größeres noch, als jene Heilung und was Ihr ſonſt von Werken geſehen habt, τούτων, wird der Vater dem Sohne zeigen und der Sohn thun, daß Ihr Euch wundern ſollt.

Die Verwunderung iſt in der göttlichen Zweckbeſtimmung der Anfang des Aufmerkens auf das göttliche Thun, und ſoll zur Verehrung des Sohnes wie des Vaters führen, ſ. V. 23.

Das Größere wird V. 21 – 30. im Allgemeinen bezeichnet als das Meſſianiſche Werk der Todtenerweckung und des Gerichts.

Wie aber, in welchem beſonderen Zuſammenhange und Sinne?

Von jeher ſind die Exegeten hierüber verſchiedener Meinung geweſen. Im Allgemeinen kann man zwey Hauptrichtungen in der Auslegung unterſcheiden.

Die mehr der kirchlichen Orthodoxie urſprünglich angehörige Auslegung will das οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ und das ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ V. 21. 22., und ſonach die ganze Stelle bis V. 30., von der ſogenannten phyſiſchen Todtenerweckung, ſowohl der particulären, von welchen Lazarus, der Jüngling zu Nain und die Tochter des Jairus einzelne Beyſpiele ſeyen,

als auch der allgemeinen und dem damit verbundenen jüngſten Gericht verſtanden wiſſen. Die mehr heterodoxe Auslegung hingegen verſteht die ganze Stelle von der Erweckung der geiſtig Todten und dem damit verknüpften Gericht über die Fähigkeit und Würdigkeit der zum neuen ewigen Leben ſchon jetzt zu Erweckenden.

So, in dieſem reinen Gegenſatze, hat keine der beyden Auslegungen die Wahrheit. Hören wir zunächſt, wie ſie ſich ſelbſt gegeneinander rechtfertigen und beſtreiten.

Zugeſtanden, ſagen die Vertheidiger der erſteren, daß νεκρὸς in der Schrift vom geiſtig Todten gebraucht werde, wie z. B. Röm. 6, 13. Epheſ. 5, 14; ferner, daß ἐγείρειν, zumahl ζωοποιεῖν in manchen alt- und neuteſtam. Stellen, wie Epheſ. 5, 14. Jeſaias 26, 19., tropiſch zu nehmen ſey: ſo widerſpricht einer ſolchen Auslegung der Worte hier beſonders Vers 28 und 29., wo der deutlich enthüllte Zuſammenhang und der ſynonyme Ausdruck von νεκροί, οἱ ἐν τοῖς μνημείοις V. 28. wegen der folgenden ἀναστάσεως ζωῆς und κρίσεως jede tropiſche Bedeutung ausſchließt. Der allerdings ſchwierige Zuſammenhang der Rede, worauf hier alles ankommt, iſt dem hermeneutiſchen Kanon gemäß zu entwickeln, daß Jeſus, wie die Worte καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα u. ſ. w. V. 20. und das ἔρχεται ὥρα V. 25 und 28. deutlich anzeigen, hier nicht von gegenwärtigen, ſondern zukünftigen Erweiſungen ſeiner Meſſiaswürde und zwar gemäß den Meſſiasideen der Juden ſpricht. Das καὶ νῦν ἐστιν V. 25. iſt kein gültiger Einwurf, da es ſich nur parentheſiſch auf die Erweckung der Tochter des Jairus, des Jünglings zu Nain und des Lazarus bezieht. Wofern alſo nur jener hermeneutiſche Kanon richtig iſt, ſo hat Jeſus, der Jüdiſchen Hoffnung, daß der Meſſias einſt die Todten erwecken und das Gericht über die Völker halten werde, entſprechend, unter der Todtenerweckung keine andere, als die allgemeine, alſo die phyſiſche, unter dem Gericht aber das

jüngſte verſtanden. Die zweifache ἀνάστασις Vers 29. ſpricht deutlich dafür. Nach dieſen Verſen aber (V. 28 und 29.), dem Reſultat der ganzen Argumentation, iſt alles Vorhergehende auszulegen, alſo ſowohl V. 21 und 22., worin das Thema der Rede bis V. 30. angegeben, als auch V. 25., worin die Parallele zu V. 28 und 29. enthalten iſt. Der Einwurf, daß das οὕς θέλει Vers 21. an die phyſiſche Todtenerweckung zu denken nicht erlaube, wird durch die Bemerkung abgewieſen, daß Jeſus ja nicht ſage, οὕς θέλει ἐγείρει, ſondern ζωοποιεῖ. Jenes nämlich, wozu ſich das οὕς θέλει allerdings nicht ſchickt, weil es allgemein iſt, läßt er hier aus, (erſt V. 25-28. ſpricht er davon, wie auch das ἐγείρειν ihm zukomme,) das ζωοποιεῖν aber, das Seligmachen der Auserwählten unter den vom Tode erweckten bezeichnend, alſo das ἐγείρειν vorausſetzend, fordert ein οὕς θέλει; weil es auf der κρίσις des Sohnes Gottes, von der V. 22. die Rede ſey, beruht. Gerade die Verbindung beyder Verſe durch γὰρ V. 22. beſtätigt die Richtigkeit dieſer Bemerkung.

Unmöglich, ſagt die entgegengeſetzte Auslegung, können V. 28 und 29. das Reſultat der ganzen Rede enthalten, und darnach V. 21 - 27. ausgelegt werden; viel natürlicher iſt das umgekehrte Verhältniß. Wäre der Hauptgedanke die zukünftige Todtenerweckung am jüngſten Tage, ſo würde Jeſus die ganze Kraft ſeiner Beweisführung auf etwas rein Zukünftiges, wovon keiner der Hörenden gegenwärtig etwas erfahren konnte, gebauet, und ſo den Zweck ſeiner Vertheidigung verfehlt haben. Nur wenn Jeſus unter den ἔργοις V. 20. das moraliſche Todtenerwecken und Richten in der Gegenwart verſteht, ſpricht er zweckvoll. Daß er aber nur von etwas ſchon Gegenwärtigem rede, beweiſt die mit wenigen Ausnahmen vorherrſchende Form des Präſens. Zwar wird V. 25. etwas Zukünftiges bezeichnet, aber der Zuſatz καὶ νῦν ἐστιν verwandelt auch dieſes Zukünftige zum Theil wieder in ein Gegenwärtiges. Allerdings findet

V. 28 und 29. eine Beziehung auf die zukünftige Auferſtehung und das letzte Gericht Statt, aber im Zuſammenhange der Stelle wird dieſe Vorſtellung nur ſymboliſch gebraucht für die von V. 21 an herrſchende Idee der geiſtigen Belebung und des innern ſittlichen Gerichts. Wer umgekehrt ζωοποιεῖ V. 21. von der phyſiſchen Todtenerweckung erklärt, mag zuſehen, wie er dem οὓς θέλει irgend einen vernünftigen Sinn abgewinnt. Von den drey leiblichen Todtenerweckungen Jeſu, welche gemeint ſeyn könnten, war vielleicht noch keine einzige jetzt ſchon geſchehen. Die Hauptſache aber iſt, daß ſich in denſelben zwar die göttliche Macht des Erlöſers, nicht aber ſein freyer göttlicher Wille beſonders kund thut. Ja, die Auswahl jener drey Perſonen könnte eher als Willkühr erſcheinen, wenn keine beſondere Veranlaſſung zu ihrer Wiederbelebung gegeben war. Die Auslaſſung des ἐγείρων auf Seiten des Sohnes zeigt deutlich, daß hier von der Mittheilung der ζωὴ αἰώνιος in jedem Moment des Glaubens an den Erlöſer die Rede ſey. Eben ſo iſt die κρίσις V. 22. die gegenwärtige Scheidung des Unwürdigen vom Würdigen für das neue ſittliche Reich. Wie man auch V. 28 und 29. geiſtig deuten und beziehen möge, ob auf die zukünftige geiſtige Erweckung der Welt durch die Lehre Jeſu und der Apoſtel Kraft des Evangeliums, immer ſey V. 28 und 29. nur ein bloßer Zuſatz zu dem V. 21–27. ſchon vollendeten Beweiſe, der eine Behauptung, wie die, daß Jeſus dereinſt am Ende der Tage die leiblich Todten erwecken werde, nicht vertrage.

Es iſt nicht ſchwer, auf beyden Seiten neben dem Richtigen das Unrichtige zu entdecken, wodurch jede gegen die andere Unrecht bekommt.

Unſtreitig hat die heterodoxe Auslegung Recht, wenn ſie behauptet, V. 25. ſey im genauen Zuſammenhange mit V. 24. nicht nur von etwas Gegenwärtigem, ſondern auch von einem rein geiſtigen Neubeleben der ſittlich Todten

durch die φωνή, d. h. den λόγος des Meſſias (das Evangelium), die Rede. Enthält nun V. 25. die Summe der Gedanken von V. 21. an, ſo muß auch das zweydeutige ζωοποιεῖ V. 21. von dem geiſtigen Lebendigmachen durch das gegenwärtige Wort des Erlöſers verſtanden werden. Dagegen behält die orthodoxe Anſicht darin Recht, daß V. 28 und 29. von etwas rein Zukünftigem und zwar von der zwiefachen Auferſtehung und dem Weltgerichte handelt. Wenn aber die Einen die ganze Rede von V. 21 ff. nach V. 28 und 29., die Anderen dieſe beyden Verſe den von ihnen geiſtig gedeuteten Worten von V. 21. an gemäß auslegen, ſo haben eben beyde Unrecht. Es laſſen ſich recht gut beyde Gedankenreihen im Verhältniß des Fortſchritts von der einen zur andern denken, keine ſchließt die andere aus. Es kommt nur darauf an, die Unterſchiede und das Verhältniß beyder zu einander exegetiſch gehörig zu beſtimmen. Aber ſowohl die eine, als die andere Auslegung hat den weſentlichen, V. 25. durch das καὶ νῦν ἐστιν, was V. 28. fehlt, ſo wie durch das beſchränkende οἱ ἀκούσαντες ζήσονται V. 25, was V. 28. ebenfalls fehlt, deutlich bezeichneten Unterſchied zwiſchen den parallelen Sätzen V. 25 und 28 überſehen, und den fortſchreitenden Beweisgang V. 28. nicht gehörig beachtet.

Zur Auffindung der richtigen Auslegung, welche zwiſchen den beyden rein entgegengeſetzten Auslegungsweiſen in der Mitte liegt, gehen wir davon aus, daß Jeſus ſich V. 28 und 29. offenbar an die Meſſianiſchen Vorſtellungen der Juden anſchließt. In ſolchen Accommodationen Chriſti lag aber immer zweyerley. Er nahm auf, was in jenen Vorſtellungen der Wahrheit unmittelbar entſprach. Was aber darin zwar aus wahrem Grunde hervorgegangen, aber mehr und weniger durch ſinnliche Denkweiſe und Beſchränktheit verdunkelt und ſeines wahren Sinnes, Gehaltes und Zuſammenhanges beraubt war, dem gab er den wahren geiſtigen Sinn und Zuſammenhang, die vorhan-

denen Formen und Darstellungsweisen beybehaltend, aber neu erfüllend, je nachdem die Bedürfnisse und Fähigkeiten seiner Zuhörer es gestatteten oder forderten. Jesus wollte in unserer Stelle nicht voraussetzungslos, sondern, wie er schon V. 17. gethan hatte, an die gegebenen Vorstellungen der Juden anknüpfend zeigen, daß er als Sohn das Größte zu thun berechtigt sey, Todte zu erwecken und Gericht zu halten. Es fragt sich also zunächst: Welches waren zur Zeit Jesu und der Apostel die herrschenden Lehren der Juden von der Messianischen Todtenerweckung und dem Messianischen Gericht?

Schon die Propheten des A. B. hatten geweissagt, daß der Messias dereinst das gesunkene Volk wieder aufrichten, und aus dem Tode der Knechtschaft zu einem neuen Leben der Freyheit und Herrschaft wieder erwecken werde. Ezechiel stellt dieses Messianische Hauptwerk unter dem Bilde der Todtenerweckung dar K. 37, 1–14., wahrscheinlich unter der Voraussetzung des Glaubens an die Auferstehung der Todten [1]). Eng verbunden mit der Wiederherstellung des Volkes Gottes durch den Messias ist bey den Propheten das Gericht des Herrn über die Völker, welche der strafende Zorn Jehovas vernichten werde. Aus Jes. 26, 19. vergl. Kap. 14. sieht man, daß sich schon zur Zeit dieser Weissagung der Glaube an die Auferstehung der Todten, aber nur der Gerechten (der Israeliten), an die Idee des neuen messianischen Reiches eng anschloß. Vollkommen deutlich ist diese Verbindung Daniel 12, 2. 13. Hier ist von einer wirklichen Auferstehung der Todten zur Zeit der messianischen Errettung die Rede, aber einer particulären, nemlich der Israeliten [2]). Damit ist das Messianische Ge-

1) S. Ewalds Propheten 2. S. 351.

2) S. Daniel übersetzt und erklärt von Bertholdt Seite 792 ff. Da es Daniel 12, 2. heißt רַבִּים, so kann ich Hävernick zu d. St. nicht beystimmen, der, indem er willkührlich mit Calvin multos pro omnibus nimmt, die Stelle von der universellen Auferweckung erklären will.

richt verbunden, im Volke ſelbſt, ſofern die Einen auferſtehen werden zum ewigen Leben, die Andern zu endloſer Schmach.

Wir ſind aus Mangel an Quellen nicht im Stande, den Entwicklungsgang dieſer altteſtamentlichen Ideen bis zur neuteſtamentlichen Geſtalt im Einzelnen nachzuweiſen. Aber wir können gleichſam im Hintergrunde des N. T. eine zuſammenhängende Reihe der Jüdiſchen Vorſtellungen vom Meſſ. Reiche deutlich genug entdecken, aus welchen Jeſus und die Apoſtel die Anknüpfungspuncte und Darſtellungsmittel der Chriſtlichen Wahrheit genommen haben [1].

Gewiß iſt, daß die Juden zur Zeit Jeſu mit dem Meſſianiſchen Hauptwerke, der Befreyung des Volkes von ſeinen Feinden, der Erlöſung und Verſöhnung Iſraels, die Auferſtehung und das Gericht verbunden dachten. Dieſe beyden Momente lagen weſentlich in der Idee des Reiches Gottes. Sollte dieſes das Volk in ſeiner vollen hiſtoriſchen Continuität und Integrität umfaſſen, ſo mußte es eine Auferſtehung der Todten zum Meſſianiſchen Heile geben. Konnte ferner das Volk an dem Meſſianiſchen Heile nur in voller theokratiſcher Reinheit Theil nehmen, ſo mußte mit der Meſſianiſchen Reichsſtiftung nothwendig ein ſcheidendes, reinigendes Gericht verbunden ſeyn. Die Auferſtehung der Todten wurde natürlich zunächſt auf das theokratiſche Volk beſchränkt. Ihr beſtimmter Begriff und Ausdruck iſt die ἀνάστασις τῶν δικαίων Luk. 14, 14. Andererſeits galt das Gericht zunächſt als ſtrafendes nur der untheokratiſchen Welt. Von dieſer ſollte eben durch das Meſſianiſche Gericht das theokratiſche Volk der Frommen, Gerechten befreyet werden. Allein nun wurde je länger je mehr die Auferſtehung der Todten als ein allgemeines Geſetz der menſchlichen Natur aufgefaßt. Auch unterſchied man ſchon ſeit

1) Vergl. Bertholdt Christologia Judaeorum etc. §. 35-42. De Wettes bibl. Dogm. §. 203-205. v. Cölln s bibl. Theol. Bd. 1. §. 126 ff.

der Prophetenzeit im Volke selbst die Masse der Ungehorsamen und den kleinen Rest der wahren Gottesknechte, auf welchem die Verheißung des Messian. Heiles vorzugsweise beruhte. So mußte, während die Auferstehung sich auch auf die Völker erstreckte, dem Messianischen Gerichte auch das Volk Gottes unterworfen werden. Je mehr sich nun die Idee des Messianischen Reiches erweiterte, dergestalt, daß es Himmel und Erde und den ganzen Zeitlauf der Welt bis zu ihrer Vollendung umfassend gedacht wurde, desto mehr entstand die Aufgabe, in der Stiftung und Entwicklung des Reiches die verschiedenen Momente der Auferstehung und des Gerichts bestimmter zu sondern und eine gehörige Reihefolge dafür festzustellen. Auf diese Weise trat allmählich unter den Juden folgendes prophetische Schema der Geschichte des Messianischen Reiches hervor. Das Messianische Heil kommt, wie aus den Juden, so zunächst auch zu den Juden, den verlorenen Kindern des Hauses Israel. Nach der Verheißung nimmt daran Theil der ganze Saame Abrahams, das Volk Gottes in seiner Integrität. So müssen also die zur Zeit der Aufrichtung des Reiches bereits entschlafenen Frommen erweckt werden. Aber weil nur die wahrhaft Frommen im Volke daran Theil nehmen können, so ist wesentlich mit dieser Auferweckung ein Messianisches Gericht über das Volk selbst verbunden. Nun sammelt und vereinigt der Messias alle Erwählten und giebt ihnen das Reich. Allein dieses Reich, obwohl zunächst nur dem Volke Israel bestimmt, ist doch ein Weltreich, welches die ganze Erde beherrschen soll. Es hat also auch die Bestimmung, alles was unter den Völkern irgend zur Theokratie fähig ist, in sich aufzunehmen, und sich so über die ganze Erde zu verbreiten, in fortschreitender Ueberwindung aller antitheokratischen Mächte. Dieß ist die zeitliche, irdische Entwicklung des Reiches. Je nachdem man verschiedene Zahlenschemata der Theokratie zum Grunde legte, bestimmte man diese irdische Entwick-

lungszeit des Reiches auf tauſend Jahre oder weniger. Am Ende aber dieſer Zeit tritt die Meſſianiſche Weltvollendung ein. Dieſe Vollendung entſpricht dem zeitlichen Anfang, d. h. wie hier Auferſtehung und Gericht weſentlich war, ſo dort. Nur, daß dort die Auferſtehung wie das Gericht allgemein oder abſolut die ganze Menſchheit, Gute und Böſe, umfaſſen wird. Daß die Meſſianiſche Auferweckung und das Meſſian. Gericht nicht unabhängig von der Perſon des Meſſias gedacht wurde, verſteht ſich. Urſprünglich wurde zwar jenes als Werk der göttlichen Allmacht, dieſes als Akt der göttlichen Gerechtigkeit Jehova zugeſchrieben. Allein, ſobald man einmahl angefangen hatte, ſich den Meſſias als Vermittler göttlicher Werke in der Welt zu denken, lag es nahe, dem Meſſias auch die Meſſianiſche Todtenerweckung und das Gericht als übertragenes göttliches Werk beyzulegen. Es mochte die Volksvorſtellung darüber ſchwanken. Aber aus dem Zuſammenhange der ganzen Meſſiaslehre, der Zeit folgte dieſer Gedanke mit Nothwendigkeit. So wird er auch von Chriſto, Matth. 24, 30. 31. 25, 31 ff. (vergl. Offb. Joh. 20, 11 ff.) nicht als etwas Neues, erſt zu Beweiſendes behandelt, ſondern vorausgeſetzt und nur genauer entwickelt.

Iſt nun, wie wir annehmen können, dieſe Jüdiſche Vorſtellungsreihe die Vorausſetzung oder der zur Anknüpfung dienliche Hintergrund der Rede Jeſu, ſo fragt ſich, wie er denſelben behandelt hat?

Jeſus will die Aufmerkſamkeit der Juden von den einzelnen λογοις, über deren Beweiskraft und Meſſianiſche Dignität eben im Einzelnen ſich immer ſtreiten ließ, auf etwas dem vollbrachten Werke der Heilung zwar Analoges, aber Höheres, ja Höchſtes hinrichten, worin die Wurzel und Summe all' ſeiner Werke und deren letzte Rechtfertigung liegt. Dieß war nach den Meſſiasideen der Zeit das Meſſianiſche Werk der Todtenerweckung und des damit weſentlich verknüpften Gerichtes. Konnte er zeigen, daß er

zu diesem Werke wirklich den Beruf habe, so war er auch wegen V. 17. vollkommen gerechtfertigt. Aber er mußte zeigen, daß er dieses Werk bereits in der Welt vollbringe. Erwarteten nun die Juden von dem Messias bey dem Beginn seines Reiches die Erweckung der entschlafenen Frommen und das Gericht über die Unfrommen, so konnte er sich dieses Werk freylich nicht zuschreiben, wie die Juden es zunächst verstanden, von der Erweckung der leiblich Todten. Denn wenn er auch bereits Einzelne vom leiblichen Tode erweckt hatte, so waren es eben nur zerstreuete Einzelne, es war kein Erweckungswerk am Volke, als solchem. Es mußte ein Werk seyn, worüber man nicht weiter streiten konnte, sobald es wirklich im Volke geschah. Dieß war nun eben die Todtenerweckung im geistigen Sinne. War sein Gottesreich ein geistiges, sittliches, vom Geiste ausgehendes, so konnte es auch nicht mit der äußeren Todtenerweckung anfangen, sondern nur mit der geistigen, sittlichen. Konnte er den Juden zumuthen, unter dem Mess. Reiche ein neues Geistesleben zu verstehen, und ihnen in der Bergpredigt ankündigen, daß die Armen im Geiste u.s.w. die Messianisch Seligen seyen, so konnte er auch hier darauf ausgehen, zu zeigen, daß sein Erweckungswerk in dem Volke zunächst und ursprünglich ein geistiges sey. Hat er doch dem Täufer Johannes, zum Beweise, daß er wirklich der erwartete Messias sey, sagen lassen, daß die Todten auferstehen und den Armen das Evangelium gepredigt werde, Matth. 11, 5. (Luk. 7, 22.), und ich stehe keinen Augenblick an, zu behaupten, daß hier, in Anspielung auf Jesaias 61, 1., mit dem *νεκροὶ ἐγείρονται* die Erweckung der geistig Todten gemeint ist. Verwies nun Christus hier auf sein geistiges Erweckungswerk im Volke, so war dieß etwas, wovon die Gegner alle Tage Erfahrung machen konnten, wenn sie wollten. Die geistige Belebung der Todten war bereits von dem Messias angefangen; mit dem ersten Laut seiner Predigt regte es sich unter den Todten.

Aber damit begann auch gleich das Gericht, da nicht alle hörten und das Licht liebten, ſondern viele im Tode blieben.

Verſuchen wir nun, ob wir von dieſem Standpuncte aus ſowohl den Zuſammenhang der Rede Chriſti bis V. 30., als auch das Einzelne exegetiſch richtig und ſicher zu deuten vermögen. Dieß wird die Probe ſeyn.

V. 21. wird das μείζονα τούτων V. 20., das Gotteswerk der Todtenerweckung, der Belebung, in der Parallele zwiſchen dem Vater und dem Sohne ſo bezeichnet: wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, ſo macht auch der Sohn lebendig.

Die Todten erweckende, belebende Macht Gottes wurde allgemein anerkannt. Schon im A. T. iſt es beſonderer Ausdruck der Macht Gottes, daß er tödtet und belebt, 5 Moſ. 32, 39. 1 Sam. 2, 6. Dieſe belebende Macht hat auch der Sohn.

In dem erſten Gliede ſchreitet der Ausdruck von dem beſonderen poſitiven Begriffe ἐγείρειν, der Todtenerweckung, zu dem allgemeineren Begriffe des ζωοποιεῖν, Lebendigmachens, fort. Dieß iſt auch der Hauptbegriff in jenen beyden altteſtam. Stellen. Der beſtimmtere Begriff des νεκροὺς ἐγείρειν, mit der Auferſtehungslehre ſpäteren Urſprungs, iſt in jenem ζωοπ. mit enthalten. Wäre irgend ein anderer Unterſchied zwiſchen beyden, ſo würde, da der Sohn ja daſſelbe thut, was der Vater, ἐγείρειν wiederholt ſeyn müſſen. Johannes aber bleibt wegen des Folgenden V. 24. 25. bey dem allgemeinen Begriffe des Lebendigmachens ſtehen. Wiewohl der Ausdruck οἱ νεκροὶ wegen des ἐγείρειν zunächſt auf die leiblich Todten lautet, ſo erlaubt doch die Allgemeinheit des ζωοποιεῖν nicht, hier an einen Unterſchied der geiſtig und leiblich Todten zu denken.

Οὓς θέλει ζωοποιεῖ auf Seiten des Sohnes iſt mit beſonderem Nachdruck geſagt. Verſteht es ſich auf Seiten des Vaters von ſelbſt, oder wird die Lebendigmachung des Sohnes gleich als eine beſchränkte gedacht, die des Vaters

abſolut allgemein? Auf keinen Fall iſt dieß der alleinige Gegenſatz, der in οὓς θέλει liegt. Die Willensfreyheit des Sohnes in dem Werke der Belebung wird als eine göttliche, und zwar, wie ſich aus V. 22. ergiebt, richtende gedacht, im Gegenſatz gegen die Beſchränkung, in welcher die Juden ſich jenes Meſſianiſche Werk vorſtellten. Nach dieſer Vorſtellung war der Meſſias in ſeinem Belebungswerke an die äußere Abſtammung von Abraham gebunden. Die Kinder Abrahams wären die geborenen Söhne des Reiches. Aber, wie nach 1, 12. 13. der Logos allen, ſofern ſie glauben, die ἐξουσία giebt, Kinder Gottes zu werden, unabhängig von der leiblichen Abſtammung und Geburt, ſo macht auch der Sohn alle lebendig, die er will, unabhängig von jeder Jüdiſchen Beſchränkung und Prädeſtination.

V. 22. enthält die Begründung des οὓς θέλει V. 21. Iſt das Lebendigmachen des Sohnes in Beziehung auf die Einzelnen eine freye, aber göttliche Auswahl, ſo beruht ſie nothwendig auf einer κρίσις. Ohne dieſe wäre ſie menſchliche Willkühr. Uebte eben nur der Vater das Gericht, ſo wäre auf Seiten des Sohnes in dieſem Werke keine reine Gleichheit des Wirkens. Nach dem Bisherigen erwartet man auch bey dem Gericht, welches von der Todtenerweckung unzertrennlich iſt, daß es heißen werde, wie der Vater richtet, ſo auch der Sohn. Allein es wird geſagt, der Vater richte Niemanden, ſondern habe das ganze Gericht (τὴν κρίσιν πᾶσαν) dem Sohne übergeben. Dadurch tritt die Freyheit des Sohnes bey der Belebung erſt recht in das Licht. Handelte er bloß nach der κρίσις des Vaters als Werkzeug derſelben, ſo würde er in ſeinem Werke nicht als vollkommen freyer Sohn erſcheinen. Wie iſt dieß aber zu verſtehen? Das Gericht iſt urſprünglich vom Vater und bleibt ewig ſein Gericht. Nach V. 30. richtet auch der Sohn nur, wie er vom Vater (richten) hört. Allein die Offenbarung des Gerichts in

dem Meſſianiſchen Werke, die Ausübung, Darſtellung deſſelben in der Belebung der Einzelnen hat der Vater dem Sohne übertragen. Dieſer übt es aus, indem er als ſcheidendes Licht, als Wahrheit, in die Welt kommt (3, 19.), woran ſich Empfängliches und Unempfängliches ſcheidet. So in dieſer Unmittelbarkeit richtet der Vater Niemanden, er richtet durch den Sohn, das Licht der Welt.

V. 23. beſtimmt den göttlichen Zweck der Bevollmächtigung des Sohnes ſo zur Meſſianiſchen Belebung wie zu dem Gericht. Iſt V. 22. nur erklärender Zwiſchenſatz für οὓς θέλει V. 21., ſo geht ἵνα auf V. 21., die Gleichſtellung des Vaters und Sohnes, zurück. Aber der Gedanke V. 22. wird V. 27. als integrirender Theil des Hauptgedankens wiederholt. Hiernach erſcheint V. 22. als fortſchreitende Entwicklung, ja als Abſchluß der Gleichſtellung des Vaters und Sohnes V. 21. Alſo iſt ἵνα ſyntaktiſch unmittelbar auf δέδωκε zu beziehen, mittelbar aber zugleich auf V. 21., oder auf die ganze Anordnung des Vaters, wodurch er ſich den Sohn in dem Meſſ. Werke gleichgeſtellt hat. Dieß letztere erhellt auch noch daraus, daß in dem ἵνα πάντες τιμῶσι u. ſ. w. das frühere ἵνα θαυμάζητε wieder aufgenommen, und näher beſtimmt wird.

Die Verehrung des Vaters wird, als ſich von ſelbſt verſtehend unter den Juden vorausgeſetzt. Aber die Verehrung des Sohnes fehlte, ja ſchien ihnen durch jene ausgeſchloſſen. Darum klagten ſie den Sohn an, daß er ſich dem Vater gleichgeſetzt hatte, ſ. V. 18. Die Gotteswerke des Sohnes ſollen die Verehrung deſſelben begründen, und je mehr dieß der Zweck des Vaters iſt, deſto mehr ſchließt die Verehrung des ſendenden Vaters die des geſendeten Sohnes in ſich, ja jene iſt in Wahrheit ohne dieſe nicht möglich.

In dem καθὼς liegt zunächſt nur die Gleichſtellung der Verehrung des Vaters und Sohnes überhaupt. Das Moment des Unterſchiedes iſt nicht beſonders ausgedrückt,

aber für die Verehrung bleiben der urbildliche Vater und der ebenbildliche Sohn verſchiedene Subjecte, und in dieſer Verſchiedenheit der Sohn abhängig vom Vater, ſ. V. 19.

V. 24. geht Jeſus über zur näheren Erklärung und Beſtätigung des V. 21. 22. noch räthſelhaft Geſagten. Die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν hier und V. 25. kündigt nicht, wie Dr. Tholuck meint, Schwerbegreifliches an, ſondern nur, daß beyde Sätze, welche die Haupterklärung Chriſti enthalten, beſonders beſtätigt und hervorgehoben werden ſollen.

Der Zuſammenhang mit der bisherigen Rede ſcheint mir dieſer zu ſeyn: Wen will der Sohn lebendig machen, und wen richtet er in des Vaters Kraft und Auftrag? Er würde alle lebendig machen, wenn alle ſein erweckendes Wort hören wollten oder könnten. Aber ſo lange Finſterniß in der Welt iſt, kommen nicht alle zum Lichte, vergl. 3, 19 ff. Alſo erklärt er: Wer mein belebendes Wort, das Wort der Gnade und Wahrheit, (1, 18.), hört, und zugleich dem glaubt, der mich geſandt hat, alſo mein Wort als Wort Gottes anerkennt, vergl. 3, 33. 7, 16., der hat, beſitzt (ἔχει) eben damit das ewige Leben. Wer aber das ewige Leben ſchon hat, der kommt nicht (mehr) in das Gericht über die Welt. Schon von der Welt geſchieden, iſt er bereits von dem Tode zum Leben, zum wahren Leben, übergegangen, vergl. 1 Joh. 3, 14. 8, 51. 52.

Dieſe Erklärung ergiebt ſich theils unmittelbar aus dem Ausdrucke und dem nächſten Zuſammenhange, theils aus der Analogie des Johanneiſchen Gedankenſyſtems. Ἔχει wird durch den Gegenſatz ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου als ſtrenges Präſens conſtituirt. Denn in μεταβέβηκεν liegt, daß der Uebergang aus dem Tode in das Leben mit dem ἀκούειν und πιστεύειν geſchehen iſt. Nur wenn auf dieſe Weiſe ein unmöglicher Gedanke entſtände, würde man ſich, wie in höchſter Noth, dazu verſtehen können, das Präſens ἔχει, wie das präſentiſche

Perfectum μεταβέβηκεν, als Futura zu denken. Dann würde man aber immer ſagen müſſen, Johannes habe ſich ſeltſam ausgedrückt. Wird aber durch ἔχει und μεταβ. ein höherer Lebenszuſtand, ein Auferſtehungsakt in der Gegenwart, alſo diſſeits des leiblichen Todes bezeichnet, ſo iſt auch ζωὴ und ζωὴ αἰώνιος nicht von dem Leben nach dem leiblichen Tode, ſondern von dem diſſeitigen wahren oder ewigen Meſſianiſchen Leben oder Heil zu verſtehen. Dieſes ſchließt jenes nicht aus, aber es folgt nicht erſt auf jenes, ſ. 6, 40. Eben ſo kann auch θάνατος nicht von dem leiblichen, ſondern nur von dem geiſtigen Tode, dem Liegen in der Finſterniß der Welt, verſtanden werden. Dieß würde ſich hier rechtfertigen, wenn θάνατος auch ſonſt im N. T. immer nur den leiblichen Tod bezeichnete. Aber 1 Joh. 3, 14. 5, 16. 17. 8, 51. 52. 2 Kor. 2, 16. 7, 10. tritt der metaphoriſche Begriff von θάνατος deutlich hervor. Aehnlich iſt der Gebrauch der Worte θανατοῦν Röm. 7, 4. 8, 13., νεκρός, νεκροῦν, ἀποθνήσκειν Matth. 8, 22. Epheſ. 5, 14. Hebr. 6, 1. Kol. 3, 5. Gal. 2, 19. Iſt aber ζωὴ und θάνατος in unſerer Stelle nicht der Gegenſatz des leiblichen Lebens und Todes, ſondern des geiſtigen, und iſt der erweckende λόγος Chriſti das Wort ſeiner Wahrheit, ſo iſt auch ἀκούων nicht auf das äußere Hören beſchränkt, denn das bloß äußere Hören vernimmt den λόγος des Sohnes, als Wort des Lebens, nicht, ſondern es iſt zugleich und vornehmlich das geiſtige Vernehmen, als Bedingung des Glaubens, vergl. V. 30. 8, 26. 38. 43. 18, 37., in welchen Stellen zum Theil das äußere Hören gar nicht in Betracht kommt. Endlich wenn geſagt wird, wer glaubt, kommt nicht in das Gericht, ſo kann nur das zukünftige Meſſianiſche Gericht nach dem ganzen zeitlichen Verlauf der βασιλεία gemeint ſeyn, und zwar das verurtheilende. Aber es giebt eine κρίσις mit dem Eintreten des Lichtes in die Welt, ſ. 3, 19. Dieſes ſcheidet die für das Licht Empfänglichen und Unempfäng-

lichen, die Hörenden und Nichthörenden. Wer in diesem Gericht sich zu den Hörenden stellt, für den giebt es kein verurtheilendes Gericht weiter.

Gegen diese Erklärung hat neuerdings Dr. Käuffer sehr entschiedenen Widerspruch erhoben [1]). Behauptend, daß weder bey Johannes noch bey irgend einem neutestam. Schriftsteller ζωή, ζωὴ αἰώνιος, etwas anderes bedeute, als das ewige Messianische, himmlische, selige Leben nach dem zeitlichen Tode [2]), verwirft er auch in dieser Stelle die Erklärung des θάνατος und der ζωὴ von dem gegenwärtigen geistigen Zustande [3]). Weil Jesus V. 28 u. 29. auch nach unserer Ansicht unleugbar von dem Erwecktwerden vom leiblichen Tode zum jenseitigen Leben rede, sey es ein unerträgliches prodigium interpretationis, V. 24 u. 25. fast dieselben Formeln anders zu verstehen. Durch diesen Wechsel der Vorstellungen werde die Rede so räthselhaft, daß man den Juden nicht hätte verdenken können, wenn sie zu Jesu gesagt hätten, domine, non Oedipi sumus.

Dr. Käuffer steht auf Seiten der Auslegung, welche wir oben die orthodoxe genannt haben, aber er vertheidigt sie rein aus grammatischem Interesse. Haben wir im Bisherigen unsere Erklärung schon in Beziehung auf jenen Gegensatz hinreichend gerechtfertigt, so ist damit auch Dr. Käuffers Widerspruch schon beantwortet. Indessen sehen wir uns genöthigt, zu unserer vollständigeren Rechtfertigung noch Folgendes hinzuzufügen.

Sollte wirklich immer ein Oedipus dazu gehören, um eine Rede zu verstehen, in der die Ausdrücke Leben und Tod einmahl in ihrem ursprünglichen, gewöhnlichen Sinne,

1) Jo. Ern. Rud. Kaeuffer, de biblica ζωῆς αἰωνίου notione. Dresd. 1838. 8. Vergl. Adelb. Maier, exeget. dogm. Entwicklung der neutest. Begr. ζωή, ἀνάστασις und κρίσις, Freyb. 1840., wo aber nur bewiesen wird, daß die ζωὴ die leibliche Seite des Lebens nicht ausschließe.

2) A. a. O. p. 180.

3) p. 112-119.

dann auf beſondere Weiſe bildlich oder analogiſch, von geiſtigen, ſittlichen Zuſtänden gebraucht werden? Iſt der bildliche Gebrauch eines Wortes an ſich natürlich, giebt der Zuſammenhang der Rede dafür hinreichende Indicationen, ſo ſollte ich denken würde ſich ſelbſt ein einigermaßen aufmerkſamer Davus nicht beſchweren. Oder ſollte es in der That eine Philologie geben, welche der lebendigen Rede verbieten könnte, ein und daſſelbe Wort in demſelben Zuſammenhange bald in ſeiner urſprünglichen ſinnlichen, bald in ſeiner analogen geiſtigen Bedeutungsſphäre zu gebrauchen? Der Wechſel der Bedeutungen, die Uebergänge müſſen freylich indicirt ſeyn, aber muß dieß immer unmittelbar und beſonders ausgeſprochen werden, kann nicht im inneren Fortſchritt und Verhältniß der Gedanken eine hinreichende wenn auch leiſe Andeutung liegen, die keinem Aufmerkſamen entgehet? Dieß iſt unſer Fall. Schon οὓς θέλει V. 21., dann das καὶ νῦν ἐστι V. 25., endlich das Präſens ἔχει und das Perfectum μεταβέβηκεν ſind mehr als leiſe Andeutungen, daß die Rede hier auf das geiſtige Lebens- und Todesgebiet übergegangen iſt. Der Grundſatz, daß jedes Wort zunächſt in ſeiner ſtrengen grammatiſchen Form und in der einmahl fixirten Bedeutung genommen werden müſſe, hat ſeine Wahrheit. Jede unberechtigte Erweiterung der grammatiſchen Form, jeder willkührliche Wechſel der Bedeutungen iſt für den Hörenden wie Redenden von Uebel. Aber wer verbietet der lebendigen Rede von der natürlichen Erweiterung der grammatiſchen Form, der natürlichen Bewegung eines Wortes durch ſeine ganze Bedeutungsſphäre Gebrauch zu machen? Die Sprache hat ihr Bewegliches und Beharrliches. Dr. Käuffer kann ſelbſt in unſerer Stelle bey den ſtrengen Formen und Schranken nicht ſtehen bleiben. Nach ſeiner Erklärung hat Chriſtus geſagt: Si quis filio fuerit obsecutus, ei optime prospectum fore, namque hunc mortis, quae vulgo vocatur, potestati ereptum vitam aeternam,

quamquam dum hic vivat spe tantum, tamen certo habere assignatam. Dieß iſt freylich eine Paraphraſe. Aber was berechtigt, dem ἔχει das beſchränkende spe tantum beyzulegen und den Beſitz in eine bloße Aſſignation zu verwandeln? Iſt hier kein prodigium interpretationis geſchehen?

Aber freylich, iſt die ζωὴ αἰώνιος im N. T. überall nur das jenſeitige Leben, hat Johannes wirklich nie an ein dieſſeitiges ewiges denken können, ſo wird auch unſere Stelle keine Ausnahme machen. Betrachten wir indeſſen das Gedankenſyſtem Chriſti, wie es im Joh. Ev. vorliegt, ſo enthält es alle Prämiſſen für jene Vorſtellung. Entſteht hiernach das ewige Leben und Heil für die unſterbliche Seele aus dem Glauben, der geiſtigen Wiedergeburt, ſo braucht es nicht erſt auf den leiblichen Tod zu warten, um dem Menſchen zu Theil zu werden, ſo iſt es nicht bloß der Hoffnung zukünftig, ſondern auch dem Glauben unmittelbar gegenwärtig. Iſt im Geiſte Chriſti bey Joh. das Reich Gottes vorzugsweiſe eine geiſtige, ſittliche Lebensgemeinſchaft, unmittelbar mit dem lebendigen Glauben in den Gemüthern vorhanden, ſo iſt auch das dazu gehörige neue Leben mit ſeiner Seligkeit unmittelbar mit dem Glauben gegeben. Dieß ſchließt die zukünftige Vollendung nach dem Tode nicht aus, aber eben dieſe iſt keine Vollendung, wenn ſie nicht dieſſeits ihren Anfang hat. Oder hätte Chriſtus alle himmliſche Reichsgemeinſchaft rein in die Hoffnung geſetzt, ohne allen gegenwärtigen Beſitz und Genuß? Macht die Wahrheit, die Liebe im Glauben nicht ſelig, iſt ſie nicht ſchon ſelbſt ewiges geiſtiges Leben? Wer aber wollte leugnen, daß im Glauben die Wahrheit unmittelbar empfangen und die Liebe angefangen wird? Man müßte, hätte Käuffer Recht, in der That annehmen, Chriſtus hätte alle Prämiſſen zur Lehre von dem dieſſeitigen ewigen Leben im Glauben gehabt, den nothwendigen Schluß daraus aber verſchmäht. Enthält alſo das Evangelium des

Johannes ein zuſammenhängendes Gedankenſyſtem Chriſti, ſo muß es auch darin unzweydeutige Stellen von dem ewigen Leben der Gläubigen dieſſeits des Todes geben. Wer unſere Stelle nicht will gelten laſſen, der betrachte folgende: Kap. 6, 39. 40. ſagt Jeſus, wer an ihn, den Sohn, glaube, habe das ewige Leben und er werde ihn am jüngſten Tage erwecken. Wenn nun nach Dr. Käuffers Behauptung jenes ewige Leben nur erſt nach dem Tode folgte, warum ſagt denn Jeſus hier nicht, wer glaubt, den werde ich auferwecken, und er wird das ewige Leben haben? Nehmen wir auch hier ein Hyſteronproteron an, warum ſteht dann nicht wenigſtens ſtatt ἔχῃ das Futurum? Das folgende ἀναστήσω müßte das Futurum von ἔχειν nach ſich ziehen, wenn nicht etwa auch hier wieder ἔχειν, das Haben in spe iſt und die Aſſignation auf die Zukunft, bis wohin gar kein neues, ſeliges Leben Statt findet. Unleugbar wird hier das ewige Leben im Glauben und die Todtenerweckung zum Leben am jüngſten Tage unterſchieden. Kap. 8, 51. 52. ſagt Jeſus, wer ſein Wort halte, werde den Tod nicht ſehen oder ſchmecken ewiglich. Nehmen wir dieß wörtlich ſtreng, ſo würde es heißen, der Gläubige werde nie leiblich ſterben. Dieß wäre nun freylich Unſinn. Aber wenn die räthſelhaften Worte einen vernünftigen Sinn haben ſollen, ſo kann damit nur gemeint ſeyn, was in anderer Art 6, 40. und in unſerer Stelle geſagt iſt, daß wer Chriſti Wort hält, eben damit das ewige Leben ſchon dieſſeits des Todes habe, und damit die Kraft und Macht, im leiblichen Tode nicht zu bleiben, ihn zu überwinden, ſo daß er ſelig fortlebt, obgleich er ſtirbt, vgl. 11, 25.

Wir können uns alſo auch nach Dr. Käuffers Einſpruch nicht entſchließen, unſere Auslegung von V. 24. aufzugeben. Auch bey V. 25. können wir nicht weichen.

V. 25. enthält die fortgeſetzte Beſtätigung der Belebung und des Gerichtes Chriſti in der Gleichheit und im Auftrage des Vaters. V. 24. giebt im Allgemeinen an,

in welchem Sinne Christus belebt, wen er will. Hier behauptet er, diese Erweckung und Belebung werde unfehlbar eintreten, ja sey schon eingetreten. In diesem Zusammenhange ist nothwendig, alles, was im Ausdrucke an und für sich V. 25. zweydeutig ist, nach der Analogie von V. 24. auszulegen, also die φωνὴ τ. υἱοῦ τ. θ. von dem λόγος V. 24., die hörenden νεκροὶ von den geistig Todten, welche sein Wort vernehmen und glauben, endlich das ζήσονται von der diesseitigen ζωὴ αἰώνιος. Daß hier vom Todtenerwecken und Gerichthalten des Messias im geistigen Sinne die Rede sey, von etwas also, was Jesus auf Erden schon angefangen hatte zu thun, zeigt, wie schon Augustin richtig bemerkte, das καὶ νῦν ἐστιν. Aber Olshausen versteht eben deßwegen diesen Vers von der leiblichen Auferweckung, welche von dem Inneren zum Aeußeren in dem Einzelnen und im Geschlecht fortschreitend, zuerst einige treffe, dann alle. Da φωνὴ von λόγος wesentlich verschieden, und, wie V. 29. zeige, nichts anderes sey, als der Schöpferruf Gottes, der das Todte lebendig mache, oder als der Weckeruf φωνῇ σάλπιγγος 1 Kor. 15, 51., so hindere ihn dieß, sagt er, die Stelle von der geistigen Auferweckung zu verstehen. Nur sehr scheinbar spreche für die geistige Auferweckung καὶ νῦν ἐστιν. Denn in Wahrheit könne dieß von der geistigen Auferweckung gar nicht gebraucht werden, weil diese ja schon vollkommen da und gegenwärtig war, als Christus diese Worte redete. Die ganze Formel ἔρχ. ὥρα καὶ νῦν ἐστιν drücke aus, daß die an sich zwar künftige Auferweckung, doch ihrem Keime nach, schon als gegenwärtig betrachtet werden könne. Dieß sey die leibliche Auferweckung, welche aber in der Gegenwart ihre Analoga habe, nemlich an jenen einigen, welche durch das göttliche Wort des Evangeliums wiedergeboren die Empfänglichkeit haben, den Ruf des Sohnes Gottes zu vernehmen und leiblich verklärt zu werden. — Allein, um mit dem Resultate dieser Argumentation anzufangen, so

müßte es ſich doch verſtehen laſſen aus den Beyſpielen der leiblichen Auferweckung unter den Wundern Jeſu. Aber waren denn der Jüngling zu Nain und die Tochter des Jairus wiedergeboren, und verherrlichte ſich Chriſti Todtenerweckung an ihnen als ſolchen? Die Geſchichte weiß davon nichts, auch davon nichts, daß ſie erweckt leiblich verklärt waren. Wenn Olshauſen ferner dieſe Todtenerweckung V. 25. mit der V. 28. gleichſetzt, mit Ausnahme des Unterſchiedes zwiſchen einigen und allen, wie ſoll man ſich dann das Verhältniß der particulären und univerſellen Todtenerweckung denken? Bey dieſer iſt die Wiedergeburt nur die Bedingung der ἀνάστασις ζωῆς, die ἀναστάσις überhaupt umfaßt auch die Nichtwiedergeborenen. Der Ausdruck V. 25. enthält entweder keine Spur der Wiedergeburt, oder dieſe iſt der eigentliche Sinn des Ausdrucks, der zunächſt auf die Todtenerweckung überhaupt lautet. Niemand wird behaupten können, daß φωνή, der Erweckungsruf, nicht eben ſo gut auf die geiſtige, als auf die leibliche Erweckung bezogen werden könne. Der φωνὴ σαλπ., worauf Olshauſen ſich beruft, kann man mit gleichem Rechte die φωνὴ βοῶντος Joh. I, 23., noch mehr die Hirtenſtimme 10, 16. 27. und die Wahrheitsſtimme 18, 37. entgegenhalten. In der letzten Stelle ſteht φωνὴ ohne merklichen Unterſchied von λόγος. — Damit aber ſoll hier nicht aller Unterſchied zwiſchen φωνὴ und λόγος V. 24. geleugnet werden. Aber er beſteht nur darin, daß λόγος V. 24. das Wort Gottes überhaupt iſt, welches der Sohn verkündigt, φωνὴ die beſondere Weckſtimme, die erweckende Kraft ſeines Wortes für den Einzelnen, der ſein Wort hört. Da das Hören ausdrücklich zur Bedingung des Lebens gemacht wird, οἱ ἀκούσαντες ζήσονται, und ſo hörende und nicht hörende Todte unterſchieden werden, was V. 28 und 29. gänzlich wegfällt, ſo kann von der leiblichen Auferweckung hier durchaus nicht die Rede ſeyn. Endlich, wie ſollte es bedenklich ſeyn, die Formel ἔρχεται

ὥρα καὶ νῦν ἐστιν vergl. 4, 23. von der geiſtigen Erweckung zu verſtehen? Chriſtus hatte dieſe geiſtige Erweckung mit dem erſten Lebensworte, welches er ſprach, angefangen. Zum Leben Angeregte gab es genug ſchon im Volke. Aber ſelbſt in den Jüngern hatte dieſe Meſſianiſche Belebung kaum recht angefangen. Die volle, allgemeinere Belebung ſtand noch bevor, und iſt in der That jetzt noch nicht vollendet. Chriſtus meint hier auch gewiß nicht bloß die Belebung, die er perſönlich in ſeinem Volke wirkte, ſondern die ganze fernere belebende Wirkung ſeines Wortes in der Welt ſtand vor ſeiner Seele.

V. 26. 27. V. 25. ſetzt voraus, daß der Meſſias des Vaters Lebensfülle und richterliche Macht vom Vater empfangen habe. Dieſe begründende Vorausſetzung, obgleich ſie ſchon in V. 21 und 22. liegt, drückt Jeſus V. 26. 27. beſonders aus und ſchließt damit eigentlich ſeine Rechtfertigung. Denn V. 28 und 29. ſind ein erſt durch μὴ θαυμάζετε nothwendig gewordener Zuſatz. Ἔχειν ἐν ἑαυτῷ, auch von andern neuteſtam. Schriftſtellern gebraucht, Matth. 13, 21. Mark. 4, 17. 9, 50. 2 Kor. 1, 9., liebt Joh. 5, 42. 6, 53. 1 Joh. 3, 15. 5, 10. um den Begriff des ἔχειν zu verſtärken. Er bezeichnet dadurch den inneren, eigenen Beſitz, im Gegentheil gegen den äußeren, und in ſofern mehr und weniger unweſentlichen. Die älteren Ausleger argumentirten nun weiter ſo: Wenn Jemand das Leben in ſich ſelber hat, nicht von außen her, ſo hat er es auch aus ſich ſelber, beſitzt es alſo in einer beſondern Fülle; ſo iſt er auch in Beziehung auf diejenigen, welche das Leben urſprünglich nicht aus ſich ſelber haben, der Urheber des Lebens, und hat die Macht und Kraft, es ihnen mitzutheilen [1]). Dieß liegt freylich

1) S. Chryſoſtomus hom. 39. καὶ οὐχ ἑτέρωθεν δυναμούμενος, und Auguſtin Tract. 19: Non alibi habet vitam, sed in semet ipso. Vivere quippe suum in illo est, non aliunde, non alienum est u. ſ. w. Die ganze ſchöne Stelle verdient nach-

nicht in der Formel an ſich, ſ. z. B. V. 42., aber im Zuſammenhange der Stelle iſt dieſe Folgerung allerdings richtig. Wir haben offenbar hier nur einen andern Ausdruck für das was V. 21. geſagt iſt, daß der Sohn, gleich wie der Vater, die Macht der Belebung für die Todten habe. Wer nicht ſelber das Leben eigens beſitzt, kann andere nicht wahrhaft beleben. Der in ſich ſelbſt lebende Vater hat, ſagt Jeſus, dem Sohne nicht bloß ζωὴ gegeben, ſondern das Leben auch in ſich ſelber zu haben, d. h. eben die Kraft, den Todten Leben zu geben durch ſein Wort. Aber das ζωοπ. οὓς θέλει ſchließt das richterliche Amt in ſich. Und ſo fügt Jeſus V. 27. hinzu, der Vater habe dem Meſſias Macht gegeben, auch Gericht zu halten.

Joh. ſetzt, wie V. 24., ſo hier V. 26. ζωὴ und V. 27. κρίσις ohne Artikel. Der Begriff des abſoluten göttlichen Lebens und Gerichts geſtattete, je nachdem beydes beſtimmt demonſtrativ, oder abſtract in reiner Allgemeinheit gedacht wird, den Artikel zu ſetzen oder nicht. Κρίσιν ποιεῖν (vgl. Jud. V. 15.) liegt in der hier nothwendigen Bedeutung der Ausübung, des Haltens des Gerichts, dem Hebr. Sprachgebrauch nicht näher, als dem Griechiſchen. Völlig entſprechende Beyſpiele des claſſiſchen Gebrauchs hat Wetſtein zu d. St. geſammelt. Ueber den bibliſchen Sprachgebrauch ſ. 1 Moſ. 18, 25. 2 Chronik. 9, 8. Pſ. 98, 4. In den beyden letzteren Stellen wird zu dem ποιεῖν κρίσιν noch δικαιοσύνην hinzugefügt. Dieß iſt die vollere Hebr. Formel, worin die Begriffsverwandtſchaft von Gericht und Gerechtigkeit ausgedrückt iſt. In dem Hebr. Begriff des Richtens liegt auch das Herrſchen. Das Herrſcher- und Richteramt iſt eins. Beza und Calvin wollen auch hier das Richten in der weiteren Bedeutung des Herrſchens nehmen. Allerdings gehört das richterliche Amt

---

geleſen zu werden. Euthymius ſagt: ἔχει τ. ζωὴν ἐν ἑαυτῷ ἀντὶ τοῦ πηγάζει.

zur Messian. κυριότης, aber diese Beziehung ist hier nicht ausgedrückt.

Bey ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶν fragen wir zunächst nach der Structur und Interpunction. Das Natürlichste scheint, den Satz als Causalsatz mit dem Vorhergehenden zu verbinden. So construiren auch schon Origenes [1]), Paul von Samosata, wie Chrysostomus bemerkt, nachmahls Cyrill [2]), Nonnus und die Lateiner alle. Allein Chrysostomus und nach ihm Euthymius und Theophylakt verbinden, wie die beyden Syr. Uebersetzungen, den Satz mit dem folgenden μὴ θαυμάζετε τοῦτο. Chrysostomus findet in der Structur des Paul von Samosata, denn nur unter diesem Vorurtheil erweckenden Namen kennt er sie, keine rechte ἀκολουθία, οὐ γάρ, sagt er, διὰ τοῦτο ἔλαβε κρίσιν, ὅτι ἄνθρωπός ἐστιν. — Ἐπεὶ τί κωλύει πάντας ἀνθρώπους εἶναι κριτάς; Ἀλλ' ἐπειδὴ τῆς ἀῤῥήτου οὐσίας ἐκείνης ἐστὶν υἱός, διὰ τοῦτό ἐστι κριτής. Dieß lautet so obenhin ganz verständig. Es ist auch völlig in der Ordnung, daß der Sinn über eine grammatisch zweifelhafte Construction entscheidet. Aber ist hier die Structur nicht grammatisch

1) Tom. 2, 40. 29, 30. Leider ist des Origenes Erklärung dieser Stelle verloren gegangen.

2) Cyrill, der von Griesbach unter die Vertheidiger dieser Interpunction gesetzt wird, ist hier etwas zweydeutig. Denn lib. 2. Cap. 8. seines Comment. sagt er zuerst: μὴ θαυμάζετε, φησίν, εἰ καθ' ὑμᾶς νῦν ὑπάρχων καὶ ὁρώμενος ἄνθρωπος ἀναστήσειν ὑπισχνοῦμαι τοὺς νεκροὺς καὶ εἰς κρίσιν ἄγειν ἀπειλῶ. Gleich nachher aber: καὶ τὴν αἰτίαν εὐθὺς οὗ δεδίχθαι (τὴν ἐξουσίαν τῆς κρίσεως) λέγειν ἑαυτόν, ἐγγούμενος τὴν οὐδὲν ἔχουσαν ἐξ ἑαυτῆς τὴν ἀνθρωπότητα προὔχεται λέγων, ὅτι υἱός ἀνθρώπου ἐστίν. Dieß aber entscheidet, zumahl da Cyrill die einzelnen Verse im Text so abtheilt, daß er μὴ θαυμ. zu V. 28. zieht. Matthäi ist also ungerecht, wenn er in der Anmerk. zum Euthym. bey dieser Stelle sagt: credo, illum data opera fucum fecisse. Theodoret im 7ten Dialog, gegen die Apollinaristen Kap. 28. läßt den Apollinaristischen Interlocutor lesen, wie Paul v. Samos., in der ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων aber, disp. XI. p. 1004. nach der Hall. Edition, interpungirt er, wie Chrysostomus.

entſchieden? Wer ὅτι υἱὸς ἀνθρ. ἐστὶ mit dem Folgenden verbindet, giebt, weil τοῦτο nur auf das vorhergehende ὅτι bezogen werden kann, dem Satze eine Inverſion, die durch nichts motivirt erſcheint, und dazu durch das nachgeſetzte τοῦτο eher wieder geſchwächt, als verſtärkt wird. Auch tritt das ὅτι υἱὸς ἀνθρ. ἐστὶ als Anfang nicht nur eines neuen Satzes, ſondern auch Gedankens ohne Verbindungspartikel nach Joh. Art zu ſchroff ein. Dieß fühlte die Peſchito und ſchob deßhalb hinter ὅτι ein δὲ ein, die Armeniſche Ueberſetzung aber ſetzte ein καὶ voran. Aber vielleicht nöthigt der Sinn zu dieſer an ſich möglichen Conſtruction? Ihr Sinn könnte doch nur dieſer ſeyn: Darüber, daß ein Menſchenſohn oder ein Menſch dieß alles thut, Todte erweckt und Gericht hält, wundert Euch nicht! So erklären auch Chryſoſtomus, Euthymius, Theophylakt. Aber das Weſentliche dieſes Gedankens gewährt auch die andere Conſtruction. Das bloße μὴ θαυμάζετε τοῦτο ſagt, wenn τοῦτο auf das Vorhergehende V. 24–26. bezogen wird, daſſelbe, nur kürzer und klarer zugleich. Klarer, denn bey der Conſtruction des Chryſoſtomus iſt der Satz ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶ viel zu unvollſtändig, um gleich klar erkennen zu laſſen, was er will. Entweder iſt υἱὸς ἀνθρ. das Subject oder Prädicat. In beyden Fällen iſt der Satz unvollſtändig. Nimmt man das letztere an, ſo kann ein ἐκεῖνος oder οὗτος nicht entbehrt werden, nimmt man das erſtere an, was die Alten thun, ſo fehlt das Prädicat, was gewöhnlich ergänzt wird, ὁ τὴν κρίσιν τῶν ἀνθρώπων λαβών. Kurz jene Structur liegt weder in den grammatiſchen Verhältniſſen, noch im Sinnzuſammenhange der Stelle.

Verbinden wir nun den Satz mit dem Vorhergehenden, ſo enthält er den Grund, warum der Vater dem Sohne die Macht gegeben, das Gericht zu halten. Gehen wir auf den Stammgedanken der ganzen Rede V. 19–23. zurück,

ſo wird dort als Grund aller göttlichen Mittheilung an den Sohn die Liebe des Vaters angegeben, als Zweck, die gleiche Verehrung des Sohnes und Vaters in der Welt. Hiernach ſollte man in dem Abſchluß der Gedankenreihe V. 27. als Grund des ἐξουσίαν ἔδωκε erwarten, weil er (Chriſtus) der geliebte, gleiche Sohn des Vaters iſt. Weſentlich etwas anderes kann auch nicht geſagt ſeyn. Aber der Ausdruck entſpricht dieſem Gedanken unmittelbar nicht. Warum heißt es nicht ὅτι ὁ υἱὸς τ. θ. ἐστι? Oder ſteht υἱὸς τ. ἀνθρ. für ὁ υἱὸς τ. θεοῦ? Oben V. 25. leſen einige Handſchriften, worunter K und S ſind, τ. φωνῆς τ. υἱοῦ τ. ἀνθρώπου ſtatt τοῦ θεοῦ. Ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου iſt die aus Daniel 7, 13. entſtandene Formel für den Meſſias, in welchem Begriffe der Gottesſohn und der Menſchenſohn zuſammenfallen, vergl. 1, 52. Aber jene Leſeart V. 25. iſt unbeglaubigt, und hier fehlt merkwürdiger Weiſe der Artikel vor υἱός, wie vor ἀνθρώπου. Hindert dieß, υἱὸς ἀνθρ. unmittelbar mit ὁ υἱὸς τ. θ. zu identifiziren? Der Ausdruck braucht nichts weſentlich anderes zu enthalten, aber eine Modification des durch den Zuſammenhang ſchon gegebenen Gedankens muß er bezeichnen ſollen, ſonſt hätte Johannes ſtatt υἱὸς ἀνθρ. ſchreiben müſſen, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Der Ausdruck Menſchenſohn iſt im N. T. von Jeſu Chriſto gebraucht immer die beſtimmte Danieliſche Formel für den Meſſias in ſeiner Erſcheinung. Als ſtehende ſchlechthinnige Bezeichnung des Meſſias, hat ſie den zwiefachen Artikel, ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου, wie ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ. Wird ſie dagegen dem Danieliſchen Urſprunge wieder näher gedacht, wie z. B. Apok. 1, 13. 14, 14., ſo fehlt, wie im Daniel ſelbſt, auch leicht der Artikel. Aber auch in dieſem Falle, bleibt die charakteriſtiſche Beziehung auf den Meſſias; nur daß dann die Danieliſche Vorſtellung von der menſchlichen Erſcheinungsgeſtalt mehr wieder hervortritt, welche in der conſtanten vollen Formel, ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ., zurück-

tritt. Nie aber gilt auch die artikelloſe Formel von Chriſto gebraucht ohne weiteres für ἄνθρωπος überhaupt, wie ein Theil der Griech. Interpreten annimmt. Demnach kann alſo der Sinn des Satzes nicht der ſeyn, den Wetſtein darin findet, indem er ſagt: Dat Deus judicem ex hominibus, qui sensum humanitatis habet et ipse in omnibus tentatus est Hebr. 4, 15. 16. Noch weniger darf man nach Schultheſſiſcher Art die Stelle aus dem Terentianiſchen homo sum, humani nihil a me alienum puto, erklären wollen. Solche ſentimentale Abſchwächungen der Strenge des göttlichen Gerichts liegen gar nicht im Zuſammenhange. Es bleibt alſo nur übrig, die Stelle ſo zu verſtehen, daß der Vater dem Sohne das Gericht übergeben habe, entweder weil er der Meſſias ſey und das Gericht weſentlich zum Meſſianiſchen λογος gehöre, oder weil er Menſchenſohn ſey, d. h. der Menſchgewordene Logos. Dieß letztere iſt die Erklärung von de Wette. Für dieſe ſpricht die Artikelloſigkeit der Formel. Aber der Gedanke, der ſo entſteht, iſt ohne nähere Erklärung durchaus dunkel. De Wette beſtimmt denſelben genauer ſo, daß der Grund, warum der Vater dem Sohne das Gericht übergeben habe, der ſey, daß der Sohn Menſch geworden, und der Vater als der verborgene Gott nicht richten könne. Aber eben dieß, daß der Vater nicht ſelbſt richten könne, wäre auch für die verſtändigſten Juden ein Räthſel geweſen, welches durchaus einer weiteren Verſtändigung bedurfte. Dieſe fehlt aber im Folgenden gänzlich. V. 28 u. 29. wird die Gottesmacht des Sohnes, nicht ſeine Menſchwerdung hervorgehoben. Wollte Johannes ohne weitere Erklärung jenen Gedanken ausdrücken, ſo hätte er nach Analogie von V. 22. etwa ſo ſchreiben müſſen: der Vater hat dem Menſchenſohne die Macht, das Gericht zu halten, übergeben, weil er ſelbſt Niemanden richtet. Beachten wir, wie Jeſus V. 28. 29. weiter ſich erklärt, um ſeinen Aus-

ſpruch V. 24 - 27. deutlich zu machen, ſo finden wir, daß er aus dem Begriff des Meſſias, als des Sohnes Gottes, argumentirt, indem er aus dem Meſſianiſchen Schlußwerke auf das Meſſianiſche Anfangswerk zurückſchließen läßt. In dieſem Zuſammenhange wird meines Erachtens nothwendig, V. 27. ὅτι υἱὸς ἀνθρ. ἐστι ſo zu faſſen: Gott hat dem Sohne auch das Gericht übergeben, weil er Meſſias iſt, und das Gericht zu dem Meſſianiſchen Werke weſentlich gehört. Soll der Meſſias erwecken können, wen er will, ſo muß er auch das Gericht ausüben. Dieſer Erklärung ſteht nichts weiter im Wege, als die Artikelloſigkeit der Formel υἱὸς ἀνθρ. Allein dieſe Schwierigkeit löſt ſich durch eine zwiefache Bemerkung: Zuerſt gehört der Begriff Menſchenſohn gerade zu denjenigen, welche in ihrer Einzigkeit und Beſtimmtheit das Fehlen des Artikels leicht ertragen, wie denn aus dieſem Grunde ſelbſt ὁ υἱὸς τ. θεοῦ z. B. Matth. 27, 43. 54. ohne Artikel ſteht. Zweytens, erinnert wie mir ſcheint, gerade die Verbindung der Gedanken V. 27., ſehr an das prophetiſche Vorbild im Daniel 7, 10 - 14. 26. 27., und weiſt darauf zurück. Hier übergiebt der Betagte der Meſſianiſchen Menſchengeſtalt Herrſchaft, Herrlichkeit und Königthum, worunter doch auch das Gericht begriffen iſt. Aus dieſer freylich nicht ausgeſprochenen Zurückweiſung auf Daniel erklärt ſich das im Ev. ſonſt ungewöhnliche artikelloſe υἱὸς ἀνθρώπου hinlänglich. Umgekehrt deutet dieß die Zurückweiſung auf Daniel leiſe an, wie Apok. 1, 13. 14, 14. [1]).

1) Alle Schwierigkeiten der Stelle verſchwinden freylich mit einem Schlage, wenn Schultheß Symbolae ad internam criticen librorum canonicorum Vol. 2. p. XIV - XXIX. Recht hat, daß die Worte ὅτι ἔρχεται ὥρα V. 28. bis Ende V. 29. Zuſatz eines fatuus Joannis metaphrastes vel interpolator ſind. Die äußeren Gründe ſind dieſe, daß Origenes Comment. in Joan. Tom. 20. §. 33. (am Ende) 5, 26. mit V. 30. unmittelbar zuſammenſtelle; ferner Auguſtin Tract. 19. ſage: Quia dicturi illi erunt, Tu judicabis et pater non judicabit? quia omne judicium dedit filio v. 27. — adjecit (v. 30.): Non possum

Während von demſelben Uebertragungsacte V. 22. δέδωκε gebraucht wird, ſteht hier V. 26. 27. zweymahl ἔδωκε. Dort, wo Johannes ſich den Act ſchlechthin abgeſchloſſen, vollendet denkt, ſetzt er das Perfectum, hier, wo die hiſtoriſche Entwicklungsreihe dargeſtellt wird, ſteht auch das hiſtoriſche Tempus.

---

ego a me facere quicquam. Aber aus der gelegentlichen Art, wie Origenes 5, 26. mit 30. zuſammenſtellt, folgt gar nicht, daß er V. 26. und 30. mit Uebergehung von V. 27–29. exegetiſch verknüpft, noch weniger, daß er V. 28 und 29. nicht geleſen hat. Er müßte dann auch V. 27. nicht geleſen haben. Dieſen Vers aber kennt er ſehr gut, ſ. Tom. 20. §. 30. und Tom. 1. §. 40. An beyden Stellen iſt er gar nicht geneigt, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶν ausſchließlich auf das bloß Menſchliche zu beziehen. Was aber den Auguſtin betrifft, ſo lieſt er die angezweifelte Stelle ausdrücklich, und conſtruirt und erklärt Tract. 19. §. 16. ſo: Nolite mirari, quia dixi, dedit ei potestatem et judicium facere. Quia hora venit. Non addidit et nunc est, ergo horam quandam vult insinuare in fine saeculi. Schultheß meint ferner, die angezweifelten Worte enthielten eine Tautologie, und ſchon dieß mache ſie verdächtig. Aber tautologiſch ſind die Worte nur, wenn man ſie falſch auslegt, und den Fortſchritt der Argumentation und die accommodative Seite derſelben verkennt. Endlich hebt er beſondere ſprachliche und exegetiſche Verdachtsgründe hervor, nemlich, daß V. 28. ὥρα ἐν ᾗ ſtatt ὥρα ὅτε V. 25. ſtehe, daß ἀκούειν τῆς φωνῆς τινος für das bloße Hören, Vernehmen einer Stimme nicht Joh. ſey, ſ. V. 25., daß die ἀνάστασις nach Helleniſt. und Hebr. Sprachgebrauche den Ungerechten nicht zukomme, daß ἐκπορεύεσθαι εἰς ἀνάστασιν eine unſchickliche Rede ſey, (nam qui πορεύεται jam ἀναστὰς esse debet,) daß τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν unjohanneiſch, und endlich, daß ἀνάστ. ζωῆς nicht weiter vorkomme, nur ἀνάστ. εἰς ζωὴν 2 Makk. 7, 14. Allein dieſe Bedenklichkeiten beruhen zum Theil auf einem zu engen Begriffe des Johanneiſchen Styles, als wenn dieſer alle Varietät (ὥρα ἐν ᾗ, und ὅτε) und Abbreviatur (ἀναστασις ζωῆς für ἀνάστασις εἰς ζωήν), alles Tropiſche und Mahleriſche (zu dem Tropiſchen rechne ich den Gebrauch des ἀκούειν τῆς φωνῆς V. 25., zu dem Mahleriſchen, daß die Todtenerweckung als ein Allmähliches dargeſtellt wird, von der erſten Lebensregung des Hörens der erweckenden Stimme bis zu dem ſich Aufrichten und Herausgehen aus den Gräbern und dem ſich als völlig lebendig Darſtellen,) ausſchlöſſe, was gar nicht der Fall iſt. Gegen die Vorausſetzung aber, daß es nach der Schrift nur eine Auferſtehung der Frommen gebe, ſpricht entſchieden Matth. 25, 41. und AG. 24, 15., wofern dieſe Stellen nicht auch etwa interpolirt ſind. Giebt es nach der Schrift ein allgemeines Gericht der Belohnung und Verdammniß, ſo muß es auch eine Auferſtehung der Böſen geben.

V. 28 und 29. Weil die Juden eben in ihrer ungläubigen Widerſetzlichkeit von der gegenwärtigen geiſtigen Todtenerweckung und dem damit verbundenen Gericht des Meſſias nichts wahrnahmen, ſo mußte ihnen die Rede V. 24-27. im höchſten Grade verwunderlich erſcheinen. Nach V. 20. ſollten ſie ſich verwundern über dieſes Größere. Dieß aber war das Größte noch nicht. Steigert nun Jeſus nach ſeiner Johanneiſchen Art die Verwunderung erregende Rede? Oder will er dadurch zum Verſtändniß deſſen führen, was er V. 24-27. geſagt hatte?

An ſich wäre möglich, mit μὴ θαυμάζετε τοῦτο den folgenden Satz als nähere Objectbeſtimmung zu verbinden. Allein zu geſchweigen, daß τοῦτο zu viel demonſtrativer Aufwand wäre vgl. 3, 7., ſo würde in dieſem Falle μὴ θαυμάζετε zu abgeriſſen, zu wenig motivirt auftreten. Es liegt im natürlichen Fortſchritt der Gedanken, daß τοῦτο auf den beſtimmten Gegenſtand der Verwunderung V. 24-27. zurückweiſt. Dadurch aber bekommt der folgende Satz eine andere Bedeutung. Er muß den Grund enthalten, warum ſich die Juden über das vorher Geſagte nicht verwundern ſollen.

Die Erweckung, welche Jeſus in dieſen Verſen beſchreibt, iſt eine rein zukünftige, ἐν ἐσχ. ἡμ. 6, 44., noch in keiner Art gegenwärtige, es fehlt καὶ νῦν ἐστι V. 25. Sie iſt eine allgemeine, denn alle Todten werden die Weckſtimme des Sohnes hören. Dieſe Todten ſind in den Gräbern, verſchieden alſo von den geiſtig Todten V. 24. 25. Alſo iſt die allgemeine phyſiſche Todtenerweckung gemeint, und das damit verbundene zwiefache allgemeine Gericht über Gute und Böſe. Die ἀνάστασις iſt in Beziehung auf das allgemeine Gericht eine zwiefache, eine ἀνάστ. ζωῆς, welche Brachylogie in ἀνάστ. εἰς ζωὴν 2 Makk. 7, 14., und eine ἀνάστ. κρίσεως, was in ἀνάστ. εἰς κρίσιν aufzulöſen iſt. Aber gerade in dieſer Verbindung entſprechen die Gegenſätze ζωὴ und κρίσις einander

nicht unmittelbar. Aus 3, 18. vgl. 5, 24. ergiebt ſich, daß beyde Begriffe prägnant ſind. Die ζωὴ iſt hier die jenſeitige ewige Seligkeit, die κρίσις alſo die jenſeitige ewige καταάκρισις. Wie verhält ſich nun dieſe allgemeine Meſſianiſche Todtenerweckung zu der beſonderen V. 24 ff.? Die allgemeine iſt die nothwendige Vollendung der beſonderen, ſowohl was die ζωὴ der Gläubigen betrifft, welche erſt durch Aufhebung des leiblichen Todes wahrhaft ewig wird, als auch in Betreff der κρίσις über die ungläubige Welt, welche erſt am Schluß des ganzen zeitlichen Weltproceſſes wahrhaft allgemein und ſchlechthin entſcheidend werden kann. Eben ſo wenig aber läßt ſich ohne die voraufgehende beſondere Erweckung durch das belebende und richtende Wort des Herrn die allgemeine als ein wahrer Vollendungsact des göttlichen Reiches denken. Dieſe bekommt erſt durch jene eine wahrhaft geiſtige, ſittliche Beziehung und Grundlage. Aber gerade wegen dieſer Verbindung ſollte man V. 29. ſtatt τὰ ἀγαθὰ π. und τὰ φαῦλα πράξ. den Gegenſatz der Gläubigen und Ungläubigen erwarten. Allein Joh. ſtellt mit dem allgemeinen Gericht ſchicklich auch den allgemeinen ſittlichen Gegenſatz zuſammen, ähnlich, wie Matth. 25, 35 ff. In dieſem aber iſt der beſondere Gegenſatz des Glaubens und Nichtglaubens enthalten als der entſcheidende Grundact des ſittlichen Menſchen in Beziehung auf die Wahrheit und die Gemeinſchaft des Reiches Gottes, vergl. 3, 20. 21.

Konnte Jeſus, wie wir oben gezeigt haben, aus dem Zuſammenhange der Jüdiſchen Meſſiasidee, welcher ſeiner Argumentation zum Grunde liegt, als anerkannt vorausſetzen, daß dem Meſſias die Macht gegeben ſey, durch allgemeine Todtenerweckung und Gericht das Reich zu vollenden, ſo ſcheint er hier nicht gerade Verwunderung durch Verwunderung überbieten zu wollen, ſondern, indem er auf die an ſich verſtändliche allgemeine Meſſianiſche Todtenerweckung der leiblich Todten hinweiſt, will er die Ver-

wunderung durch Verſtändniß aufheben. Das Verſtändniß aber liegt in dieſem Schluſſe: Hat der Meſſias die Macht, zur Vollendung des Reiches die Todten zu erwecken und zu richten, ſo muß ihm auch die Macht zukommen, zur Stiftung und zeitlichen Entwicklung des Reiches lebendig zu machen, welche er will, und zu richten.

V. 30., verbindungslos angefügt, nimmt zunächſt aus V. 19. den allgemeinen Gedanken wieder auf, daß der Sohn von ſich ſelber ohne des Vaters Willen nichts thun könne. Aber eben hierin liegt die logiſche Verbindung und Vermittlung. Die Rede geht von der dritten Perſon in die erſte über, und wird ſo gleichſam perſönlicher, was ſie bis ans Ende bleibt. Aber in dem ἐγὼ ſpricht ſich das Bewußtſeyn des Sohnes aus. Indem Jeſus ſagt, er, als Sohn, könne nichts von ſich ſelber thun, will er, was er bisher V. 24–29. von ſich Großes behauptet hatte, nicht bloß gegen den Vorwurf menſchlicher Ohnmacht, ſondern auch der menſchlichen Willkühr ſicher ſtellen. Das letztere iſt hier die Hauptſache. Nicht nur hatte er V. 21. geſagt, er erwecke, wen er wolle, ſondern ſich auch das allgemeine Todtengericht am jüngſten Tage beygelegt. Wenn er nun mit dieſer Rede vor ſeinen Gegnern ſtand in menſchlicher Geſtalt, ſo bedurfte es der entſchiedenen Verſicherung, daß, wie er überhaupt nichts von ſich ſelber thue, ſo auch nicht von ſich ſelber richte. Dieß drückt er poſitiv aus mit Beziehung auf V. 19. Schon dadurch, noch mehr aber durch das folgende ὅτι οὐ ζητῶ u. ſ. w. bekommt καθὼς ἀκούω den beſtimmten Sinn, daß das Hören des Vaters, des richterlichen Wortes Gottes gemeint iſt, vergl. 8, 40. Daraus folgt von ſelbſt, daß ſein Gericht auch gerecht iſt, kein willkührliches, partheyiſches. Aber das folgende ὅτι giebt den eigentlich ſittlichen Grund der Gerechtigkeit ſeines Gerichts noch genauer an, ſofern er nicht bloß vom Vater hört, wie er zu richten hat, ſondern auch den Willen deſſen, der ihn geſandt hat, zu vollbringen ſtrebt, keinen

andern Willen in ſeinem Werke hat, als den heiligen und gerechten Willen des Vaters.

Die elliptiſche Formel ζητεῖν τὸ θέλημα, hier durch ποιεῖν zu ergänzen, läßt ſich nur aus dem Hebr. Sprachelement hinlänglich erklären, vergl. Pſ. 4, 2. Mich. 3, 2. Die Sept. gebraucht ζητεῖν in ähnlichen altteſt. Stellen ſowohl für בָּקַשׁ, als für דָּרַשׁ. Im claſſiſchen Gebrauch hat ζητεῖν auch die Bedeutung des Strebens nach etwas, und hieraus ließe ſich die Formel ζητεῖν τὴν δόξαν V. 44. 7, 18. 8, 50. erklären, aber die rein elliptiſche Formel möchte ſich ſchwerlich ſo im Griechiſchen finden.

Die Umſtellung ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιεῖν in Cod. D und einigen Handſchriften der alt Lat. Ueberſetzung iſt wohl nur der rhetoriſchen Eleganz zu verdanken. Die vulgäre Leſeart πατρός am Ende des V. iſt ſchon von Griesbach nach ABDKL und einigen Minuskeln und Ueberſetzungen ausgeſtoßen. Auch Origenes hat es nicht.

V. 31–47. Von der Andeutung des Einwurfs, daß ſein Selbſtzeugniß V. 21–30. für ſich keine Gültigkeit habe, geht Jeſus zur vollen Bekräftigung deſſelben durch des Vaters Zeugniß über, und ſchließt mit einem Angriffe auf den Unglauben der Juden und die Quelle deſſelben.

V. 31. Der Uebergang geſchieht durch die Anticipation eines Einwurfs, welcher den Juden ſehr nahe lag in der Anwendung einer allgemein üblichen Rechtsregel [1]). Auf dem Gebiete des religiöſen Selbſtbewußtſeyns, wie des Gewiſſens, gilt der Satz nicht, und ſo läßt ihn auch Jeſus 8, 14. nicht gelten. Aber hier mit den Gegnern auf ihren Standpunct eingehend, zeigt er, wie auch von dieſem aus ſein Selbſtzeugniß ſich vollkommen rechtfertige.

1) Testibus de se ipsis non credunt, ſagt tract. Chetub. fol. 23. 2. Die Griechen hatten aus dem οἰκοθεν ὁ μάρτυς ein Sprüchwort gemacht. ſ. Paroemiogr. Graeci ed. Leutsch et Schneidewin p. 291. Pomponius de testibus XXII, 5. 10. ſagt: Nullus idoneus testis in re sua intelligitur.

V. 32. Wer iſt der beſtimmte andere Zeuge, ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ? Im Folgenden iſt zuerſt von dem Zeugniſſe des Täufers die Rede, dann von dem größeren Zeugniſſe des himmliſchen Vaters. Wollte Jeſus ſich auf beyde Zeugniſſe berufen, ſo hätte er ſagen müſſen ἄλλοι εἰσὶν u.ſ.w. Wenn er V. 34. und 36. ausdrücklich erklärt, er bedürfe des geringeren Zeugniſſes des Täufers nicht, ſo kann er V. 32. keinen anderen Zeugen meinen, als eben Gott, den Vater. Aehnlich 8, 18. Für dieſe Auslegung ſpricht auch das Präſens μαρτυρεῖ V. 32. und 36. Jeſus bedurfte für ſein gegenwärtiges Selbſtzeugniß eines gegenwärtigen Zeugen. Dieſer kann allein der Vater ſeyn, der des Sohnes Sendung und Wort durch gegenwärtiges Zeugniß beſtätigt. Dieſer Erklärung Cyrills und Auguſtins ſind die meiſten Neueren beygetreten. Aber ſchon Chryſoſtomus, Nonnus, Theophylakt, Euthymius verſtanden unter dem ἄλλος - ὁ μαρτ. περὶ ἐμοῦ V. 32. den Täufer. Neuerdings hat de Wette dieſe Auslegung ſehr ſcheinbar vertheidigt. Nur, wenn V. 32. der Täufer gemeint ſey, ſagt er, ſteige die Rede richtig vom Niederen zum Höheren auf, im anderen Falle würde Jeſus, indem er doch auf das niedere Zeugniß des Täufers V. 33 - 35. eingeht, den natürlichen Gedankengang unterbrechen. Auch ſey die V. 32. hinzugefügte Verſicherung καὶ οἶδα, ὅτι u. ſ. w. von Gott matt. — Allein, wenn wirklich der ſonſtige Zuſammenhang verlangt, unter ἄλλος V. 32. den Vater zu verſtehen, ſo kann die Unterbrechung des Gedankenganges nur ſcheinbar ſeyn. Jener ἄλλος war näher zu beſtimmen. Dieß konnte unmittelbar gleich geſchehen, aber eben ſo gut mittelbar durch einen Gegenſatz, gleichſam dialektiſch. Der Gegenſatz war gegeben. Die Juden konnten nach ihrer Art nur an einen menſchlichen Zeugen denken. Am nächſten lag ihnen Joh. d. T. Hierauf geht Jeſus augenblicklich um ſo mehr ein, da Johannes, ein von Gott Geſendeter, für die Wahrheit zeugte. Sein Zeugniß 1, 19 ff.

war zwar längſt geſprochen, aber es beſtand auch für die Juden noch in der Erinnerung. Jeſus konnte alſo dieſes Zeugniß vorübergehend geltend machen, ohne es V. 32. gemeint zu haben. So erklärt V. 34. ausdrücklich, daß er nicht dieſes Zeugniß, ſondern das größere Gottes meine. Hierin iſt ein natürlicher Fortſchritt ohne Unterbrechung, aber nicht ohne Umweg. Zu dieſem Umwege durch die Juden veranlaßt, verfolgt er den liebevollen Zweck ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε. So ſteigt die Rede nicht vom Höheren V. 32. zum Niedrigeren V. 33. herab, und dann wieder hinauf, ſondern vom Unbeſtimmten zu dem negativ Beſtimmten und von dieſem zu dem poſitiv Beſtimmten V. 36. — Allerdings wäre die Verſicherung καὶ οἶδα — matt und müſſig, wenn ἄλλος ſchon als der Vater näher beſtimmt wäre. So aber iſt ſie der erſte natürliche Schritt zur näheren Charakteriſtik des Unbeſtimmten.

Statt οἶδα leſen D. Arm. Cant. Verc. οἴδατε, 3 Minuskeln οἴδαμεν. Dieſe Varianten ſollten nicht etwa den Anſtoß, der in οἶδα auf Gott bezogen liegen konnte, heben, ſondern οἴδατε ſcheint aus der Beziehung des ἄλλος auf den Täufer, als die dem folg. V. entſprechendere Form der Rede, οἴδαμεν aber aus Conformation des echten οἶδα nach 3, 11. entſtanden zu ſeyn.

V. 33. Der Uebergang iſt näher ſo zu beſtimmen: Ich könnte mich gegen Euch auf das Zeugniß des Täufers berufen. Ihr ſelbſt habt (1, 19 ff.) vertrauend zu ihm geſchickt, um ein Zeugniß von ihm zu empfangen [1]), und er hat ein wahres Zeugniß über mich abgelegt. Aber dieſes Zeugniß meine ich nicht. — Die Lat. Ueberſetzung im Cod. Corb. und Rd. hat vos ipsi. Ob im Griech. ὑμεῖς αὐτοὶ geſtanden hat? Ich zweifle. Im Zuſammenhange hat ὑμεῖς einen rhetoriſchen Accent, den die Lat. Ueberſetzung auszudrücken ſuchte.

1) Euthymius ſagt: οὐκ ἂν δὲ ἀπεστείλατε, εἰ μὴ ἀξιόπιστον αὐτὸν ἐγνώκειτε.

In der Formel μαρτυρ. τῇ ἀληθείᾳ, die Joh. liebt, (18, 37. 3 Joh. 3, 6.) der Wahrheit Zeugniß geben, für die Wahrheit zeugen, vergl. AG. 14, 3. Hebr. 10, 15. — iſt ἀλήθ. weder die Perſon [1]), noch die Lehre Chriſti, ſondern die Wahrheit ſchlechthin, hier aber beſtimmt die Wahrheit der Meſſianität Jeſu, von welcher Johannes zeugte.

V. 34. Auch im claſſiſchen Gebrauch iſt λαμβ. bald das thätige Erfaſſen, Erſtreben, bald das paſſive Empfangen, Annehmen [2]). Wie 3, 11. 32. λαμβ. τ. μαρτυρίαν τινός von der (gläubigen) Annahme, dem Geltenlaſſen des Zeugniſſes ſteht, kann es hier nicht genommen werden, weder in allgemeiner Beziehung, noch in der beſondern auf den Täufer. Jeſus erkennt dieß Zeugniß ausdrücklich an. Aber er bedarf keines menſchlichen Zeugniſſes, nicht, wie Euthymius hinzuſetzt, θεὸς ὤν, ſondern weil ihm das ſchlechthin höchſte zu Gebote ſteht. Alſo kann auch ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρ. τὴν μαρτ. λαμβ. im Gegenſatze gegen ὑμεῖς V. 33. nur ſo verſtanden werden: Ihr ſuchtet und empfingt von einem Menſchen Zeugniß, als Ihr zu Joh. ſchicktet, ich aber entnehme das Zeugniß für mich (τὴν μαρτυρίαν vgl. V. 32.) nicht von einem Menſchen. Und ſo ſpreche ich auch von des Täufers Zeugniß nur Euretwegen, um Euch vielleicht dadurch für den rettenden Glauben, für jenes höchſte Zeugniß V. 36., empfänglicher zu machen.

Statt ἀνθρώπου leſen einige Minuskeln bey Griesbach ἀνθρώπῳ, was wohl nur ein Schreibfehler iſt. Oder verwechſelte man mit λαμβ. die ſynonyme Formel ζητεῖν τι παρά τινι? Matthäi ſagt richtig: λαμβ. παρά τινί τι prorsus non est graecum. Bedeutender iſt die Leſeart ἀνθρώπων D. 3. 9. Mt. B. Cant. Mm. Meinte Jeſus V. 32. das Zeugniß des Johannes, und verſtand

1) Cyrill: ἀλήθεια γὰρ ὁ Χριστός.

2) S. Paſſow u. d. W.

man dieß ſo, daß darin zugleich das Zeugniß Gottes liege, ſo ſchien hier der Plural ſchicklicher, ſofern er ausdrücken ſollte, von Menſchen überhaupt nehme Jeſus kein Zeugniß, obwohl von einem von Gott geſendeten Menſchen. Aber vielleicht iſt die Corruption weniger überlegt, nur durch Conformation mit V. 41. entſtanden. Hier haben andere Handſchriften nach V. 34. aus ἀνθρώπων, ἀνθρώπου gemacht.

V. 35. An ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε V. 34. anknüpfend, fährt Jeſus fort: Jenes Zeugniß des Täufers hätte Euch zum Heile dienen können. Er war die Leuchte, welche Euch Licht geben konnte und ſollte 1, 7. Aber Ihr habt ſein Licht leichtſinnig nur zu vorübergehender Luſt gemißbraucht, es hat Euch nicht genützt. Nun wird es darauf ankommen, ob Ihr das Zeugniß Gottes ſelbſt, worauf ich mich berufe, beſſer zu Eurem Heile gebraucht, vgl. V. 36.

Die Erſcheinung und Wirkſamkeit des Täufers war (ἦν) ſchon vergangen. Der Täufer war ein leuchtender Mann. Aber τὸ φῶς konnte nach 1, 6. 7. von ihm nicht geſagt werden. Wenn er ὁ λύχνος ὁ καιόμενος κ. φαίνων genannt wird, ſo iſt dieß in Vergleichung mit Chriſto, dem Lichte der Welt, immer ein Geringeres, aber keine Verkleinerung, wozu auch der Zuſammenhang kein Motiv enthält. Der Artikel ſcheint, wie ſchon Bengel[1]) bemerkte, auf einen beſtimmten hiſtoriſchen Begriff in der Charakteriſtik des Täufers hinzudeuten. Joh. d. T. wurde vorzugsweiſe als Elias charakteriſirt. Von dieſem aber ſagt Sir. 48, 1. καὶ ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο. Dieß iſt dem Charakter des Elias im A. T. gemäß. Eine unmittelbare Beziehung unſerer Stelle auf Sir. 48, 1. iſt unſtatthaft, ſchon weil der Ausdruck zu wenig entſpricht. Aber ob ſich nicht aus ähnlichen Schilderungen des Elias ein charakteri-

1) Articulus amplificat et innuit praedicta in V. T. de Joanne.

ſtiſcher Ausdruck, wie der unſrige, in beſonderer Anwendung auf den Johannes gebildet hatte, worauf Jeſus hier hinweiſt? De Wette verwirft jede hiſtoriſche Beziehung der Art und findet in dem Artikel nur die Beſtimmtheit, daß Joh. die Leuchte ſey, welche die Juden auf den Weg der Wahrheit hätte bringen ſollen. Allein faſt ſcheint der Ausdruck ὁ λύχ. ὁ καιόμ. κ. φαίνων dafür zu gewählt, ja ſeltſam. Allerdings gehören καιόμ. κ. φαίνων nur zum vollen Ausdruck des Bildes von λύχνος in ſeiner Wirkſamkeit, vgl. Luk. 12, 35., λύχνοι καιόμενοι, und 2 Petri 1, 19., λύχνος φαίνων. Καιόμενος und φαίνων ſchließen einander ein. Weder liegt im φαίνων eine Verkleinerung, noch im καιόμενος an ſich eine Hinweiſung auf den brennenden Eliaseifer des Johannes. Auch ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ gehört zum bildlichen Charakter der Rede. Aber für das bloße Bild wäre zu viel Aufwand gemacht.

Läßt ſich ἠθελήσατε nicht in ἀγαλλ. adverbialiter unterſtecken, ſo wird damit nachdrucksvoll das eitle Wollen der Juden hervorgehoben. Sie wollten nichts weiter, als ſich in dem Lichtſcheine des Joh. eine Zeitlang (πρὸς ὥραν Gal. 2, 5.) ergötzen, nach leichtſinniger Knaben Art, welche am Feuer und Licht ihre Luſt haben, bis es ſchmerzlich brennt. Das kurze Wort bezeichnet ſcharf und richtig das Verhalten der Juden zu dem Täufer. Als er anfing, ſein Licht leuchten zu laſſen, ſtrömten ſie haufenweiſe zu ihm und ließen ſich taufen. Aber ſobald er Buße und Meſſianiſchen Glauben forderte, und die Axt an die Wurzeln legte, wendeten ſie ſich ab. Niemand regte ſich, als er gefangen und getödtet wurde. Einzelne wenige blieben ihm treu, aber auch dieſe folgten nicht einmahl alle ſeiner Hinweiſung auf den Meſſias. Für die Maſſe und die Führer des Volkes war ſeine Erſcheinung ohne Nutzen.

Statt der recept. ἀγαλλιασθῆναι leſen ADKS., die St. Galler Handſchrift und mehrere Minuskeln, ἀγαλλια-

ϑῆναι. Eben ſo Chryſoſt. und Euthymius. Auch ſtellt A. ἀγαλλ. nach πρὸς ὥραν, eben ſo einige Handſchriften bey Matth., Chryſoſt. und mehrere Lat. Handſchriften. Was die Wortform betrifft, ſo haben ſeit Bengel die Kritiker alle für ἀγαλλιαϑῆναι entſchieden. Beyde Formen ſind ſtatthaft. Aber leider kommt der Aoriſt Paſſ. von dieſem Worte ſonſt nirgends weiter im A. und N. T. vor. Auch das Perf. Paſſ. findet ſich nicht im Gebrauche der bibl. Gräcität, und ſo weiß man nicht, ob daſſelbe figmatiſirt wurde oder nicht. Der Alex. Clemens hat Strom. 6, 16. §. 145. in der Klotziſchen Ausgabe aus Pſ. 118, 24. αὕτη ἡ ἡμέρα ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος, εὐφρανϑῶμεν κ. ἀγαλλιασϑῶμεν ἐν αὐτῇ. Aber in Sylburgs Ausgabe ſteht p. 687. ἀγαλλιασϑῶμεν, und die LXX hat ἀγαλλιασώμεϑα. Unter dieſen Umſtänden ſcheinen die angegebenen diplom. Auctoritäten nicht hinzureichen, um ἀγαλλιασϑῆναι ſchlechthin zu verwerfen. Was die verſchiedene Wortſtellung betrifft, ſo iſt ſie für den Sinn nicht ganz gleichgültig. Steht πρὸς ὥραν voran, ſo fällt der Haupttadel, wie es ſcheint, mehr auf das Augenblickliche, Vorübergehende, als auf das Ergötzen ſelbſt. In dem anderen Falle würde ſchon das ἀγαλλιαϑῆναι ſelbſt getadelt, und dieſer Tadel nur durch πρὸς ὥραν geſchärft. Aber in ἀγαλλιαϑῆναι liegt an ſich nichts Tadelnswerthes. Es wird im Alten und Neuen Teſtamente häufig mit χαίρειν und εὐφραίνεσϑαι zuſammengeſtellt, zur Verſtärkung des Begriffs der Freude, und meiſt der edlen, wahren. Vergl. Joh. 8, 56. Matth. 5, 12. Luk. 1, 47. 10, 21. AG. 16, 34. 1 Petr. 1, 6. 8. 4, 13. Iſt nun außerdem natürlich, ſich am Lichte zu erfreuen, ſo ſcheint in unſerer Stelle der ganze Tadel auf πρὸς ὥραν zu fallen [1]). Dann ſteht es aber ſchicklicher Weiſe voran,

1) In dieſem Sinne erklärt Euthymius: εἰ γὰρ μὴ ἐψυχράνθητε, πάντως ἂν ἐπιστεύσατε τῇ μαρτυρίᾳ αὐτοῦ.

wiewohl nicht nothwendig. Indeſſen kommt hier in Betracht, daß für die Erſcheinung des ſtrengen Bußpredigers ἀγαλλ. nicht der entſprechende Ausdruck iſt. Johannes wollte nicht ſowohl große Freude im Volke erregen, als vielmehr, zunächſt wenigſtens, den ſtrengen Ernſt der Buße. Findet irgend ein Parallelismus zwiſchen dieſer Stelle und Matth. 11, 18. ſtatt, ſo iſt um ſo wahrſcheinlicher, daß Jeſus an den Juden den Mangel an Ernſt tadelt, womit ſie die Erſcheinung des Täufers vorübergehen ließen. In dieſem Falle ſteht ἀγαλλ. ſchicklich voran.

V. 36. Des Johanneiſchen Zeugniſſes bedarf Jeſus nicht, weil er das größere Zeugniß (τὴν das beſtimmte Zeugniß) des Vaters hat. Der Sinn, wie die Breviloquenz in der Comparation μείζω τ. Ἰωάννου vgl. Matth. 5, 20. iſt ohne alle Schwierigkeit. Um ſo weniger begreift man die Variante μείζων, welche Lachmann aus AB. 10. 11. 13. 33. 225. 235. Ev. 32. Mt. c. aufgenommen hat. Kein Griechiſcher Interpret berückſichtigt ſie. In der That giebt ſie auch gar keinen Sinn und läßt ſich kaum conſtruiren. Ich halte ſie für einen reinen Schreibfehler [1]).

Das Zeugniß des Vaters iſt zunächſt ein mittelbares durch die Gotteswerke Chriſti. Wenn Chriſtus Werke vollbringt, welche, weil kein Menſch ſie aus ſich verrichten kann, 15, 24., nur aus Gottes Kraft und Macht vollbracht werden können, ſo entſteht der Schluß, daß Gott ihn dazu gerüſtet und geſendet hat. So ſchließen wir noch fortwährend mit Sicherheit auf dem religiöſen Gebiete. Der apologetiſche Beweis aus dem Werke Chriſti, den Wirkungen ſeiner Stiftung in der Welt, hat hier ſeine Wurzel. Aber welche Werke meint hier Chriſtus? Die Werke hat ihm Gott gegeben, um ſie zu vollenden, ἵνα

1) Matthäi ſagt ed. min.: non est varia lectio, sed error manifestus.

τελειώσω, und er verrichtet ſie bereits, ἃ ἐγὼ ποιῶ. In dem ἔδωκε liegt nicht bloß der Auftrag, ſondern auch die Ermächtigung dazu, vergl. V. 27. Man iſt längſt davon zurückgekommen darunter die Lehrthätigkeit Chriſti (Eichhorn allgem. Bibl. 7, 982.) zu verſtehen. In ſeiner Allgemeinheit umfaßt der Plural ἔργα alles, was Chriſtus, nicht überhaupt thut, ſondern vermöge ſeiner Sendung vom Vater, alſo in ſeinem Meſſianiſchen Amte. Dazu gehören auch ſeine Wunderwerke im engeren Sinne. Kap. 6, 30. 7, 21. 10, 33. wird ἔργον, ἔργα, ἐργάζεσθαι, allerdings von dem Wunderthun gebraucht. Aber ſelbſt da, wo ἔργα und ῥήματα Chriſti unterſchieden werden, iſt jener Ausdruck mit σημεῖα nie identiſch, ſondern immer allgemeiner. Meinte Johannes hier die Wunder im engeren Sinne, warum ſchrieb er nicht σημεῖα? Man könnte denken, Jeſus hätte, die Wunder von den übrigen mehr innerlichen Gotteswerken unterſcheidend, jene als beſondere Legitimation für dieſe betrachtet wiſſen wollen. Dann aber mußte Johannes um ſo mehr σημεῖα gebrauchen. Der Zuſammenhang führt aber gar nicht darauf, daß Werke durch Werke, innere, geiſtigere, durch äußere, bewährt werden ſollen, ſondern die an ſich unſichtbare Sendung vom Vater, welche Jeſus bisher nur aus ſeinem innerſten Selbſtbewußtſeyn behauptet hatte, ſollte auch äußerlich, werkthätig bezeugt werden. Dafür wären die Wunder im engeren Sinne zu wenig Zeugniß geweſen. Vollſtändig bezeugende Kraft hatte nur das ganze Meſſianiſche ἔργον Chriſti, 4, 34. 17, 4., der Inbegriff aller ſeiner Werke, wodurch ſeine Doxa, ſeine Gnade und Wahrheit ſich offenbaret, ſein Licht und Leben, von dem Heilwunder an, als der äußerlichen Manifeſtation, gleichſam auf der Peripherie, bis zum innerſten Mittelpunct des geiſtigen Belebungswerkes, ſelbſt die That des Leidens mitgerechnet. Aber dieſes Werk konnte nicht auf ein Mahl als Ganzes dargeſtellt werden, ſondern nur nach und nach in einzelnen Werken. Wenn es nun deß-

halb ἔργα heißt, und nicht ἔργον, ſo ſieht man doch aus ἵνα τελειώσω, daß dieſe ἔργα als Ganzes gedacht ſind, als Geſammtaufgabe des Lebens Chriſti. Von den einzelnen Wundern kann τελειοῦν nicht ſchicklich gebraucht werden, wohl aber, wie 4, 34. zeigt, von dem geſammten Meſſianiſchen Berufswerke.

Nach Griesbach laſſen Tertullian und Nonnus αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ, aus. Genauer iſt zu ſagen, daß abkürzend jener ea ipsa hat, dieſer ταῦτα. Ἃ ἐγὼ ποιῶ laſſen auch 38. Verc. Corb. Rd. aus. Aber daß Jeſus die Werke bereits verrichtet, gehört weſentlich zur Gegenwärtigkeit des Zeugniſſes, μαρτυρεῖ. Nur ἐγώ, von Lachmann auf die Auctorität von ABDL. 1. 33. u. ſ. w. ausgelaſſen, kann unbeſchadet des Sinnes fehlen, da der Nachdruck auf ποιῶ, nicht auf ἐγὼ liegt. Mit dem hier hinlänglich geſicherten ἀπέσταλκε wechſelt V. 38. der Aor. ἀπέστειλε, vergl. 7, 29. 8, 42., ähnlich, wie δέδωκα und ἔδωκεν.

V. 37. 38. Hier iſt von Alters her ſtreitig, ob der Anfang καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ, ein von dem Gotteszeugniſſe in den Werken Chriſti V. 36. verſchiedenes Zeugniß des Vaters, oder eben daſſelbe nur kürzer und unmittelbarer ausdrückt. Das erſtere behaupten Chryſoſtomus, Cyrill, Euthymius und Theophylakt, das letztere Auguſtin und Hilarius. Dieſer Hauptgegenſatz in der Auslegung der ſchwierigen Stelle beſteht noch.

Die Entſcheidung hängt zum Theil von der Leſeart ab, welche in αὐτὸς und μεμαρτύρηκε ſchwankt. Statt αὐτὸς leſen BL Verc. ἐκεῖνος. Aber αὐτὸς ſcheint ſo tief im urſprünglichen Text geſteckt zu haben, daß D. Cant. ἐκεῖνος αὐτὸς hat. Auf keinen Fall durfte ſich Tiſchendorf durch ſo wenige Auctoritäten beſtimmen laſſen, ἐκεῖνος in den Text aufzunehmen, was auch außer ihm Niemand gewagt hat. Man könnte ἐκεῖνος auch nach dem

kurzen Participialſatze ertragen, wenn im Zuſammenhange irgend ein logiſches oder rhetoriſches Motiv für einen ſolchen Nachdruck vorläge, vergl. 1, 33. 5, 11. Matth. 7, 15. Sind die Sätze V. 36 und 37. identiſchen Inhalts, ſo ließe ſich ἐκεῖνος denken als verſtärkte Hinweiſung darauf, daß der ſendende Vater es eben ſey, der in jenen Werken V. 36. ſein Zeugniß ablege. Allein gerade dieß iſt ſtreitig. Sollte aber nicht aus der Vorausſetzung des identiſchen Inhalts ſowohl ἐκεῖνος, wie μαρτυρεῖ (D. Syr. utr. Ar. Rd. It. Aug. Maximin. Fulg.) entſtanden ſeyn?

Iſt nun die recepta kritiſch ſicher, ſo ſcheint ſowohl durch αὐτός, als auch durch μεμαρτύρηκε ein Unterſchied zwiſchen V. 36 und 37. ausgedrückt zu ſeyn, der im Fortſchritt der Gedanken nicht anders, als zu erwarten iſt. Das Zeugniß Gottes in den Werken V. 36. iſt, wie μαρτυρεῖ andeutet, ein in der Gegenwart fortſchreitendes, das Zeugniß hier V. 37. ein aus unbeſtimmter Vergangenheit in der Gegenwart noch beſtehendes. Nun hat zwar das Perfectum auch die Gegenwart in ſich, aber die perfectiſche Gegenwart, d. h. das Reſultat der Vergangenheit. In dieſem Sinne konnte von dem Zeugniſſe durch die Werke nicht μεμαρτύρηκε gebraucht werden. Deutlicher noch tritt in αὐτός der Unterſchied hervor. Der Vater zeugt nicht bloß mittelbar in den Werken Chriſti, ſondern auch ſelbſt, unmittelbar. Sollte damit nur dieß geſagt ſeyn, daß eben in den Werken Chriſti der Vater ſelbſt, kein Geringerer, Zeugniß gebe, ſo mußte, wie V. 36. das Präſens μαρτυρεῖ ſtehen. Außerdem aber iſt dieß V. 36. ſchon durch ἃ ἔδωκέ μοι ὁ πατὴρ ſo beſtimmt ausgedrückt, daß es einer ſolchen Epexegeſe nicht bedurfte. Auch träte auf dieſe Weiſe ein verweilender Stillſtand ein, den das immer mehr hervortretende Pathos der Rede nicht gut verträgt. Wird dagegen V. 37. das unmittelbare Zeugniß des Vaters von dem mittelbaren V. 36. unterſchieden, ſo ſchreitet die Rede naturgemäß fort, und erreicht hier, in ihrem erklärenden

Theile, eine Spitze, von der sie unmittelbar zum stärksten Pathos des Vorwurfs oder Angriffs übergeht.

Jetzt aber entsteht die Frage, was unter dem unmittelbaren Zeugnisse des Vaters zu verstehen sey, wie es sich von dem mittelbaren V. 36. unterscheide, und damit zusammenhängend das eine große Zeugniß des Vaters für den Sohn bilde?

Der folgende Satz οὔτε — πιστ. giebt darüber Aufschluß, aber nur mittelbar.

Jesus wirft hier den Juden ihre Unempfänglichkeit für jede Form der Offenbarung Gottes, also auch für das unmittelbare, wie mittelbare Zeugniß des Vaters vor. Als faktischer Beweis dafür gilt ihm der Unglaube an ihn, den Sohn, den der Vater gesendet. Dieß leuchtet von selbst ein. Aber wie kommt Jesus zu diesem Vorwurf? Der Gegensatz gegen das Vorhergehende ist unverkennbar. Ton und Inhalt der Rede ändern sich. Aber es fehlt jeder Ausdruck des Gegensatzes, ja des Verhältnisses beyder Sätze überhaupt. Nicht einmahl ein καί, wie V. 39. 40., läßt sich erblicken. In dieser Verbindungslosigkeit liegt, wie mir scheint, ein gewisses Pathos, welches sich jetzt des Redenden steigend bis zum Schlusse bemächtigt.

Wie eine dreyfache Form der Offenbarung des Vaters unterschieden wird, φωνή, εἶδος und ὁ λόγος, eben so auch eine dreyfache Art, die Offenbarung Gottes zu vernehmen und zu haben. Der darauf bezügliche Vorwurf ist in einer dreyfachen Negation ausgedrückt. Aber die beyden ersten Negationen werden durch οὔτε οὔτε als unmittelbar zusammengehörig zu einem Hauptbegriffe verbunden, während das dritte Glied, durch καὶ — οὐκ verschieden angeknüpft, auch ein davon Verschiedenes nicht ohne Steigerung ausdrückt. Oder gehört καὶ — οὐκ gar nicht zu den Negationsgliedern, so daß das καὶ adversativ, mit der davon getrennten Negation für sich steht? So nimmt es Euthymius, der es durch ἀλλ' οὐδὲ erklärt; eben so

Grotius und Meyer. Nach dieſer Conſtruction ſtände der Satz οὔτε — οὔτε für ſich, nicht als Vorwurf, ſondern als Zugeſtändniß eines verſchwiegenen Einwurfs der Juden. Dieß behauptet auch Euthymius, der ſich den Zuſammenhang ſo erklärt. Wie 8, 19., wo die Juden in einem ähnlichen Falle fragen, wo der bezeugende Vater ſey, ſo konnten ſie hier ſagen: Wie, der Vater ſoll ſelbſt Zeuge ſeyn in deiner Sache? Wo haben wir je ſeine Stimme gehört oder ſeine Geſtalt geſehen? Συνομολογεῖ μέν, fährt Euthymius fort, ὃ ἔμελλον λέγειν, διὰ δὲ τοῦ συνομολογεῖν εἰς φιλόσοφον αὐτοὺς ἀνάγει δόγμα, διδοὺς νοεῖν, ὅτι οὔτε φωνὴ περὶ θεόν, οὔτε εἶδος. Aehnlich Meyer, nur daß dieſer unmittelbar den Vorwurf darin ausgedrückt findet, daß die Juden, was doch eben nur geiſtig geſchehen könne, weder Gottes Stimme je gehört, noch ſeine Geſtalt geſehen hätten. Hieran ſoll ſich denn καὶ — οὐκ ſo anſchließen: Und doch habt Ihr ſein allerdings gehörtes Wort nicht bleibend in Euch. Iſt indeſſen der Satz οὔτε — οὔτε durch den gleichlautenden Einwurf der Juden veranlaßt, ſo kann er keinen Vorwurf enthalten, ſondern nur ein Zugeſtändniß. Denn, abgeſehen davon, daß nach dem verneinenden Vorwurf ſich καὶ — οὐκ als Gegenſatz, wie Meyer es faßt, ſchwer begreifen läßt, ſo müßte, da der Vorwurf den Satz in einem ganz anderen Sinne nimmt, als der Einwurf, eben dieſer Gegenſatz des Geiſtigen und Sinnlichen irgendwie ausgedrückt ſeyn. Aber auch als bloßes Zugeſtändniß im Sinne des Euthymius kann der Satz nicht gedacht werden, weil alle Indication dafür fehlt. Euthymius verräth einen richtigen Tact, wenn er, um irgendwelche Indication für ſeine Auslegung zu gewinnen, ἀλλ' οὐδὲ für καὶ — οὐκ unterſchiebt. — Wir nehmen alſo καὶ — οὐκ als zwar verſchiedene, aber mit οὔτε — οὔτε zuſammengehörige Negation. Nun fehlt freylich im N. T. eine entſprechende Stelle, wo καὶ — οὐ die Negationsgliederung ſchließt. Aber wenn die Claſſiker

οὔτε — τε οὐ [1]) zuſammenſtellen, ſo kann auch καὶ οὐκ mit οὔτε, dem doppelten wie einfachen, verbunden werden. Enthält nun der Satz rein den Vorwurf der Unempfänglichkeit für die Offenbarungen Gottes in einer dreygliedrigen Negation, ſo können die Ausdrücke φωνὴ und εἶδος von Gott nur im Sinne der altteſtam. Offenbarungsſymbolik verſtanden werden. Propheten, wie Jeſaias und Jeremias, hörten die φωνὴ Gottes; Ezechiel und Daniel ſchauten ſein εἶδος, verſteht ſich im Geiſte. Die φωνὴ Gottes iſt nicht viel bildlicher, als λόγος, und wenn Jeſus bey Johannes auch ſonſt oft von einem Hören und Schauen oder Sehen Gottes ſpricht, und dieß auch bildliche Ausdrücke ſind, welche vollſtändig ausgeführt das Bild einer φωνὴ und eines εἶδος Gottes in ſich ſchließen, ſo kann hier nicht zweifelhaft ſeyn, in welchem Sinne Jeſus den Juden vorwirft, ſie hätten für die Offenbarungen Gottes weder Ohr noch Auge. Dieſer Vorwurf, an die Gegenwärtigen gerichtet, kann nicht, wie Cyrill und Theophylakt annehmen, auf das unmittelbare Vernehmen vergangener, altteſtam. Offenbarungen bezogen werden, dann hätte Jeſus von den Vätern ſprechen müſſen, ſondern eben nur auf die gegenwärtigen, welche mit Jeſu Erſcheinung angefangen hatten. Durch ihn ging die φωνὴ des Vaters, er ſprach die Worte Gottes, in ihm ſchaueten ſie Gottes Geſtalt, Ebenbild, vergl. 14, 9. Wir finden im Leben Chriſti Gottesſtimmen, bey der Taufe, bey der Verklärung, endlich Joh. 12, 28. Wäre dieſe Art der Offenbarungen gemeint, ſo hätte Jeſus nach dem Zeitverhältniſſe nur an die Stimme in der Taufe denken können. So verſtehen die φωνὴ auch Chryſoſtomus, Euthymius, Lampe, Bengel, u. a. Aber für dieſen einen Fall wäre πώποτε zu ſtark. Wir würden auch τὴν φωνὴν verlangen. Wie

1) Eurip. Hippol. 302. Sophocl. Antig. 759. Vgl. Hermann zu d. St.

nun, wenn dieſe Juden bey jener Stimme gegenwärtig waren? Endlich, wenn man φωνὴ ſo äußerlich hiſtoriſch nimmt, müßte ſich dann nicht auch εἶδος auf ein beſtimmtes äußeres Factum in dem bisherigen Leben Chriſti beziehen? Auf welches aber?

Macht nun Jeſus in den beyden erſten Negationen den Juden den Vorwurf, daß ſie für die Zeugniſſe Gottes in ſeiner, des Meſſias, Erſcheinung und Wirkſamkeit überhaupt kein Ohr und Auge hätten, ſo können wir dieſen Vorwurf nicht auf das unmittelbare, von den Werken Chriſti verſchiedene, Zeugniß des Vaters beziehen, ſondern nur auf V. 36. Kann dann die dritte Negation καὶ τὸν λόγον u. ſ. w. nicht auf jenes αὐτὸς μεμαρτ. V. 37. bezogen werden, ſo iſt unſere Erklärung der Stelle falſch, und diejenigen haben Recht, welche in jenen Worten nur eine Wiederholung von V. 36. finden. Es fragt ſich alſo, was Jeſus unter dem λόγος V. 38. verſteht?

Die Offenbarung Gottes im Worte iſt, wie der Artikel anzeigt, eine beſtimmte. Die Juden hatten ſie ſchon. Jeſus wirft ihnen nur vor, daß ſie dieſelbe nicht bleibend in ſich hätten. Liegt der Nachdruck des Vorwurfs bloß auf μένοντα, ſo daß Jeſus, indem er das ἔχειν ἐν ὑμῖν als inneren Beſitz des Wortes vorausſetzt, nur das Bleibende, die Continuität darin vermißt, ſo könnte Olshauſen Recht haben, daß Jeſus die innere Offenbarung Gottes im Gewiſſen, das aus der Wahrheit ſeyn, das innere Wort und Licht, welches dem äußeren Worte und Lichte entgegenkommt, gemeint habe. Allein, obwohl Chriſtus bey Joh. 6, 44. einen Zug des Vaters zum Sohne als weſentliche Bedingung des Glaubens an ſich verlangt, ſo iſt doch dieſer innere Wahrheitstrieb weder bey Joh., noch ſonſt im N. T. ὁ λόγος τ. θεοῦ genannt worden. Auch 1 Joh. 1, 10., worauf ſich Olshauſen beruft, iſt der λόγος τ. θ. das objective Wort Gottes, und zwar ſchon das beſtimmte Chriſtliche. — Aus V. 39., vgl. V. 46. 47.,

erhellt, daß der λόγος des Vaters sein altteſtamentliches Wort iſt. Dieſes hatten die Juden, in der Schrift, aber ſie hatten es eben nur äußerlich, hatten es ſich nicht zum bleibenden inneren Beſitzthum der Wahrheit (vergl. 1 Joh. 3, 15. 2, 14.) gemacht. Sonſt hätten ſie an den glauben müſſen, von welchem dieſes Wort Zeugniß giebt.

Iſt nun dieſes Wort Gottes jenes unmittelbare Zeugniß des Vaters V. 37.? Das Perfectum μεμαρτύρηκε V. 37. entſpricht. Vergangen, längſt geſprochen, und gegenwärtig zugleich war das Wort der Schrift. Aber kann es ein unmittelbares (αὐτός) Zeugniß des Vaters heißen? Wir haben hier mit populären fließenden Gegenſätzen zu thun. Iſt Chriſtus und ſein Werk die neuteſtam. Vermittelung des göttlichen Zeugniſſes, ſo kann das altteſtam. Zeugniß, eben weil es durch Chriſti Erſcheinung nicht vermittelt war, als unmittelbares gedacht werden. Längſt wurde Gott und ſein heiliges Schriftwort von den Juden identifizirt. Auch der Verf. des Briefes an die Hebräer ſtellt die altteſtam. Schriftworte als unmittelbare Gottesſprüche dar. So iſt auch hier das Schriftwort Gottes vorzugsweiſe unmittelbares Gotteszeugniß.

V. 39. 40. Die Anerkennung Chriſti beruhete unter den Juden weſentlich auf dem altteſtam. Schriftworte. Dieſes enthielt die gemeinſamen Vorausſetzungen, den feſten Boden anerkannter göttlicher Verheißungen, Gebote und Weiſſagungen. Daraus ging ſowohl die Sendung Chriſti, als der Glaube an ihn nothwendig hervor. Wer alſo in der Schrift recht lebte, mußte Chriſtum anerkennen als die Vollendung der altteſtam. Offenbarungen. Erſchien Chriſtus der altteſtam. Weiſſagung im höchſten Sinne entſprechend, was hielt die Schriftliebenden denn ab, an ihn zu glauben? Nicht der Mangel an ausreichendem Zeugniß, ſondern an wahrem Verſtändniß. Waren aber objectiv alle Bedingungen des wahren Verſtändniſſes gegeben, ſo konnte die Schuld nur liegen in dem Mangel an

gutem, feſten Willen, an lebendiger Liebe zu Gott und der Wahrheit.

In dieſem Sinne und Zuſammenhange ſetzt Jeſus V. 38. voraus, daß die Juden die Schrift nicht nur hatten, ſondern auch darin forſchten. Demnach iſt ἐρευνᾶτε Indicativ. So erklären Cyrill, Erasm. (Paraphr.), Beza, Caſaubonus, Lampe, Bengel, u. a. Daß ὑμεῖς vor ἐρευνᾶτε fehlt, vor δοκεῖτε ſteht, ſpricht nicht dagegen. Weder nach dem allgemeinen Gebrauch, noch nach dem beſonderen Johanneiſchen vgl. 7, 34. 14, 28., iſt ὑμεῖς das nothwendige Kennzeichen des Indicativs. Stände es vor ἐρευνᾶτε, ſo fiele darauf ein durch nichts motivirter Accent. Vor δοκεῖτε dagegen giebt es dem Gedanken einen ſchicklichen Nachdruck. Auch iſt ἐρευνᾶν kein zu großes Lob für die Juden; ſie laſen nicht bloß, ſie durchforſchten die Schrift, aber nicht im rechten Sinne, vergl. V. 38. Wer, wie Chryſoſtomus, Theophylakt, Euthymius, Auguſtin, Calvin, Wetſtein, u. a. ἐρευνᾶτε imperativiſch nimmt, bringt in den Zuſammenhang, worin der Vorwurf herrſcht, eine befremdliche Aufforderung, und kann ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε — nur durch gewaltſame Einlegungen mit ἐρευνᾶτε in eine ſchickliche Verbindung ſetzen. Man ſehe nur, wie Euthymius der Stelle Gewalt anthut: Ἐπεὶ οὖν δοκεῖτε μὲν ἀπὸ τῶν γραφῶν ζωὴν αἰώνιον ἔχειν, οὐκ ἔχετε δέ, διὰ τὴν ῥηθεῖσαν αἰτίαν V. 38., λοιπὸν ἐρευνᾶτε ταύτας εἰς βάθος, ἵνα εὑρόντες ἔχητε. Die eifrige Schriftforſchung der Juden beruhte wirklich auf der Meinung, daß ſie in der Schrift das ewige Leben hätten, ſchon im Beſitz, noch mehr im Leſen derſelben, vergl. Pſ. 1, 2 ff. Sir. 24, 32 ff. [1]). Die ζωὴ αἰώνιος, welche die

1) S. Schoettgen Horae zu d. St. Pirke Aboth 2, 7. Qui multus est in studio legis, is vitam sibi multiplicabit. — Qui acquirit sibi verba legis, is acquirit sibi vitam aeternam, und 5, 22. Filius Baghag dixit: versa eam et versa eam (scripturam), omnia in ea sunt הכל בה.

Juden in der Schrift zu haben glaubten, war auch in ihrer Vorstellung von dem Messianischen Reiche unzertrennlich. Deßhalb setzt Jesus, indem er ihnen darin Recht giebt, hinzu, καὶ ἐκεῖναι. — Erst mit diesen Worten giebt er ihnen Recht, aber deßhalb liegt nicht in δοκεῖτε irgendwie Tadel, sondern nur der Gegensatz zwischen Meinung und Wirklichkeit καὶ ἐκεῖναί εἰσιν. Indem aber Jesus die Schrift die Zeuginn (αἱ μαρτυροῦσαι) für sich nennt, hat er nicht einzelne Stellen, sondern den ganzen Zusammenhang derselben vor Augen, wie denn auch nur in dem Zusammenhange des Ganzen die eigentliche Beweismacht des A. T. liegt.

Das logische Verhältniß des Gegensatzes zwischen V. 40. und V. 39. nöthigt, καὶ adversativ und copulativ zugleich (und doch) zu nehmen. Sie konnten, ja mußten in ihrer Schriftforschung zum Glauben an Christum kommen, weil nach der Schrift selbst nur im Messias das Heil des Volkes verheißen war, aber sie wollten nicht. Hierin lag ein seltsamer Widerspruch. Worin hatte dieser seinen Grund?

V. 41–44. giebt Christus den Grund an, indem er die Gegner zur tiefsten Quelle ihres Unglaubens führt. Aber während dieser Zusammenhang der Rede im Allgemeinen klar vorliegt, ist der Uebergang von V. 40. zu

V. 41. sehr versteckt. Nachdrucksvoll δόξαν voranstellend, erklärt Jesus: Ehre von Menschen entnehme, suche er nicht. V. 44. wirft er seinen Gegnern vor, was er hier von sich ablehnt. Was er dort an ihnen ausdrücklich vermißt, das Suchen der Ehre bey Gott, muß er vermöge der Vollständigkeit des Contrastes, worin die Rede sich bewegt, sich hier stillschweigend beylegen. Aber vom Ehresuchen (λαμβ. gleich ζητ. δόξαν, vergl. V. 44.) war bisher überhaupt noch nicht die Rede. Ist hier kein Uebergang? Ich denke, dieser. In dem Bisherigen trat je länger je mehr die dringendste Aufforderung, an ihn zu glauben,

hervor. So entſtand der Schein, als ſey ihm eben nur an der Ehre gelegen, von den Menſchen anerkannt, von ihnen verherrlicht zu werden. Aber nach V. 23. ſollten ja Alle den Sohn ehren, wie den Vater. In dieſer Beziehung ſuchte auch er die Ehre von Menſchen, aber dieß war in Wahrheit die Ehre bey Gott. Von dieſer heiligen Ehrliebe waren die Gegner weit entfernt. Deßhalb hielten ſie auch Jeſu Ehreſuchen für gewöhnliche menſchliche Eitelkeit. Indem Jeſus dieß kurz und entſchieden verneint, alſo mittelbar von ſich behauptet, daß er nur Gottes Ehre ſuche, wirft er den Gegnern . . . . .

V. 42. das Gegentheil ἀλλὰ vor. De Wette hat Recht, ἀλλὰ als unmittelbaren Ausdruck des Gegenſatzes zwiſchen der Geſinnung Chriſti und der Gegner anzuſehen. Die elliptiſche Erklärung (nicht um Ehre von den Menſchen, ſondern nur um der Menſchen Heil iſt mir zu thun; dieß biete ich Euch an; aber leider u. ſ. w.) legt zu viel hinein, und macht, indem ſie den Gedanken zu V. 40. zurückbiegt und ἀλλὰ unmittelbar darauf bezieht, aus ἀλλὰ eine rhetoriſche Abbrechung, wodurch V. 41. eine unmotivirte, iſolirte Parentheſe würde. Der Fortſchritt im unmittelbaren Gegenſatz mit V. 40 und 41. wäre unzweifelhaft, wenn es hieße: Ihr aber ſucht von Menſchen Ehre. Allein im Vorhergehenden liegt mittelbar, daß die Gegner Jeſum nicht kennen, wenn ſie ihn im Verdacht eitler Ehrſucht haben. So erklärt er hier, er kenne ſie wohl. Weil alles wahre Ehreſuchen auf der Liebe zu Gott beruht, ſo faßt er den Vorwurf bey ſeinem Grunde, dem Mangel an Liebe zu Gott. — Der Liebe zu Gott rühmten ſich die Juden wohl in ihrem geſetzlichen Thun. Aber ſie war kein inneres Beſitzthum, kein innerſter Lebenstrieb in ihnen, ἐν ἑαυτοῖς. Mit wahrer Liebe zu Gott und ſeinem Worte hätten ſie den, der im Namen des Vaters gekommen war, aufnehmen 1, 11. 12., anerkennen müſſen. So ſchließt ſich

V. 43. an. Alle Propheten und Gottesmänner kamen

im Namen, auf Befehl, im Auftrage Gottes, der Messias aber, der Sohn Gottes, vorzugsweise im Namen des Vaters nach Ps. 118, 26. vgl. Matth. 21, 9. 23, 39. Joh. 12, 13. Aus dem Gegensatze des ἔρχ. ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, vgl. 7, 16 ff. ergiebt sich, daß das Kommen im Namen des Vaters zugleich alles selbstsüchtige Ehresuchen ausschließt.

Ἐὰν ἄλλος u. s. w. drückt den Contrast in einer Vorhersagung aus, welche in der Geschichte des Jüdischen Volkes nur zu sehr ihre Erfüllung gefunden hat. Wo die reine Liebe zu Gott, zum Worte der Wahrheit, fehlt, da wird der Mensch ein Spiel der Selbstsucht und der Lüge. Nach der Structur ἐὰν — λάβῃ wird der Fall als objectiv möglich in der Zukunft gedacht, daß falsche Propheten und Messiasse, ohne wahren Beruf, in eigenem Namen, selbstsüchtig, auftreten und das Volk täuschen würden. Anderswo sagt dieß Jesus bestimmt voraus, Matth. 24, 24. Jede große mächtige Erscheinung, zumahl wenn sie verkannt wird, regt immer zu falschen Nachbildern auf. Auf diesem Gesetze der Geschichte beruht jene Weissagung. Sie wurde bald nach der Verwerfung des wahren Messias erfüllt. Bengel zählt nach Schudts Jüdischen Merkwürdigkeiten [1]) seit der Zeit Christi 64 falsche Messiasse, welche das Volk mehr und weniger berückten.

V. 44. An den wahren Messias zu glauben, war nur denen möglich, welche Gott liebend nur die Ehre bey ihm suchten. Mochten auch die Juden einen Messias in ihrem Sinne anerkennen wollen, den wahren Messias konnten sie in eitler Ehrsucht nicht anerkennen. Diesen Vorwurf drückt die Frage mit zornigem Affect aus.

Statt πιστεῦσαι lesen AL 1. 33. u. a. πιστεύειν. Das Präsens hat etwas sehr Scheinbares. Aber auch

1) Buch 6. Kap. 27. §. 30. Man vergl. die Erzählung, wie Bar Cochba von den Juden geehrt wurde, in Münters Jüd. Krieg S. 47 ff. mit der Art, wie das Volk Jesum behandelte.

wenn die Auctoritäten günſtiger wären, würde doch der Aoriſt entſprechender ſeyn, da nicht ſowohl der dauernde Zuſtand des Glaubens, als vielmehr der hiſtoriſche Act des Gläubigwerdens gemeint iſt [1]). Am Schluß wird nach der beglaubigten Leſeart ζητεῖτε die Conſtruction varirt, eine Unregelmäßigkeit, der auch wohl Claſſiker ſich nicht ſchämen [2]). Dachte Joh. den Vorwurf mehr für ſich in directer Form, ſo entſtand leicht die Abweichung von der Conſtruction. Mt. c. läßt μόνου aus. Dieß könnte für die Beſtimmung des Begriffs entbehrt werden. Aber, wenn B. Verc. und Ver. auch das rein unentbehrliche θεοῦ auslaſſen, ſo kann dieß nur ein Schreibfehler ſeyn. Ὁ μόνος θεὸς bezeichnet nach der Regel, eben wegen des Artikels und der Stellung von μόνος, den alleinigen (wahren) Gott, im Gegenſatz gegen Idole, 17, 3. vgl. 1 Joh. 5, 20. 21. 1 Tim. 6, 15. Wenn nicht im Vorhergehenden irgendwie das Idol des Ehreſuchens angedeutet iſt, ſo iſt es ſchwer, die Regel hier feſtzuhalten. Man hat daher verſucht, μόνου, wie Matth. 4, 4. 10., adverbialiter aufzulöſen, von Gott allein; dieß giebt einen leichten, klaren Sinn. Allein würde dann nicht μόνου nach τοῦ θεοῦ ſtehen, wie Matth. 4, 4. 10. 12, 4. 17, 8., oder vor τοῦ θεοῦ, wie Luk. 5, 21. 6, 4. Hebr. 9, 7.? Auch ſonſt, wo Adjectiva adverbialiter ſtehen, haben ſie ihre Stelle vor dem Subſtantiv mit dem Artikel, z. B. Mark. 4, 28. αὐτομάτη — ἡ γῆ καρποφορεῖ, vergl. Luk. 21, 34. oder nach demſelben, z. B. Joh. 8, 7. Hiernach iſt der Begriff der Stelle die Ehre von dem alleinigen (wahren) Gott. Ὁ μόνος, wie ὁ ζῶν πατήρ 6, 57., accentuirt den Begriff Gott, als den alleinigen, von dem die wahre Ehre kommt.

V. 45 - 47. ſchließt die Rede, und geht ſo auf ihren Ausgangspunct, die Anklage der Juden auf dem Grunde

1) Vergl. Winers Grammatik S. 306.
2) Ebendaſ. S. 502.

des Moſaiſchen Geſetzes, V. 10–16., zurück. Indem die Juden die immer mehr ſich ſteigernden Vorwürfe hörten, konnten ſie denken, er wolle ſich klagend an den Vater wenden, Beſtrafung der Ungläubigen fordernd. Es war ein Schein. Aber dieſer Schein hatte doch auch ſeine Wahrheit, ſofern jene Vorwürfe eine gegründete Anklage bey Gott enthielten. Allein die Juden ſahen in Chriſto eben nur den erbitterten Ankläger, der um ſeinetwillen klage. Dieß war der eitle Schein. Um dieſen zu entfernen, ſagt er: μὴ δοκεῖτε — —. Aber er hebt den Grund der Anklage und ſein Recht nicht auf. Der Gegenſatz iſt nicht Anklagen und Nichtanklagen, oder Vergebung, Milde, ſondern er liegt in den verſchiedenen Perſonen der Ankläger, Chriſtus und Moſes. Er hat nicht nöthig, ſie bey dem Vater zu verklagen, da Moſes ſelbſt ſchon ihr Ankläger ὁ κατηγορῶν iſt. Κατηγορήσω — kann ſchon darum nicht von der abſoluten Zukunft des Meſſianiſchen Gerichts verſtanden werden, weil Moſes als gegenwärtiger Ankläger gedacht wird. Wenn Jeſus beſtimmt jene Zukunft meint, pflegt Joh. ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ hinzuzufügen. Im Meſſianiſchen Gericht iſt Chriſtus Richter, ſ. V. 24 ff., nicht Ankläger. Dieſer Gegenſatz würde, wenn der Meſſian. Gerichtstag gemeint wäre, mit anklingen müſſen. Aber davon iſt keine Spur. Wir haben alſo in κατηγορήσω nur ein relatives Futurum in Beziehung auf den Fall des Unglaubens.

Wie iſt Moſes der Ankläger der Juden? Nach V. 46 und 47. ſo, daß er, da er als Mittler des alten Bundes Glauben an ſein Wort verlangt, ſomit den Glauben an den Meſſias, von dem er geſchrieben, auch die Ungläubigen des Ungehorſams gegen ihn ſelber anklagen muß [1]).

1) Nach Schöttgen Hor. hebr. zu d. St. kommt Debbar. rabba sect. 1. fol. 248. 2. vor: Increpet ipsos Moses, amicus ipsorum, et benedicat ipsis Bileamus, inimicus ipsorum. Aber dieß und Aehnliches bezieht ſich auf die altteſtam. Geſchichte in Num. und Deut., und enthält keine Spur von einem etwaigen Anklageamte des Geſetzgebers, worauf Jeſus hier anſpielen könnte.

Εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε drückt den Contraſt aus zwiſchen der angedrohten Anklage Moſis und der Erwartung der Juden von Moſes. Sie eiferten für Moſes und ſein Geſetz, und hatten im Namen des Geſetzes Jeſum angeklagt. Eben wegen dieſes Eifers, ja ſchon wegen des Geſetzes an ſich [1]), hatten ſie alle Hoffnung auf Moſes geſetzt, den Freund und Vertreter des Volkes. *Ἐλπίζειν*, ſo abſolut geſetzt, bezieht ſich unſtreitig auf das Meſſianiſche Heil ſ. Eſ. 11, 10. vgl. Matth. 15, 12. Dr. Paulus bezieht dieß auf die Vorſtellung, daß Moſes und Elias zur Inauguration des Meſſ. Reiches wiederkehren werde, vgl. Matth. 17, 3 ff. Aber dieß liegt hier zu fern. Näher liegt, daß die Juden in Moſes ihren Mittler und Vertreter bey Gott überhaupt ſahen [2]), und ſo in allen Nöthen, alſo auch im Gericht, auf ihn ihre Hoffnung ſetzten [3]). *Ἐλπίζειν* mit *εἰς*, wie 2 Kor. 1, 10., wofür *ἐπὶ* mit dem Accuſ. vgl. 1 Tim. 5, 5. 1 Petr. 1, 13. 3, 5., wo *εἰς* und *ἐπὶ* wechſeln, bezeichnet die Richtung der Hoffnung, wie *ἐν* und *ἐπὶ* mit dem Dativ den Grund derſelben. Das Perfectum drückt aus, daß dieſe Hoffnung auf Moſes von Alters her im Volke beſtand.

Einige Handſchriften 83. 86., auch die beyden Syr. Ueberſetzungen leſen den erſten Satz fragend. Ihr meint doch nicht u. ſ. w.? Aber der verbietende Imperativ liegt mehr im Zuſammenhange. Auch ſonſt iſt keine Indication der Frage vorhanden. Was Cod. B. hinter *κατηγορῶν* erklärend hinzufügt *πρὸς τὸν πατέρα* verſteht ſich von ſelbſt.

V. 46. Der Zuſammenhang, den das erſte *γὰρ* ausdrückt, ergiebt ſich aus dem Obigen, ſ. V. 45. Moſes hat über den Meſſias geſchrieben, einmahl im Allgemeinen in

---

1) S. Sir. 24, 33 ff. Baruch 3, 10 — 4, 1.

2) Vergl. Lampe zu d. St.

3) Euthymius erklärt *εἰς ὃν — ἠλπ., ὡς εἰς δημαγωγὸν καὶ προστάτην καὶ μεσίτην τὰ πρὸς θεόν.*

den patriarchalischen Verheißungen, sodann insbesondere (nach damahliger Auslegung) 5 Mos. 18, 15.

V. 47. Jesus giebt in dieser Schlußfrage fast die Hoffnung auf, von einem Volke anerkannt zu werden, welches nicht einmahl dem hochgeachteten Schriftworte Mosis recht glaubte. Euthym. sagt: *εἰ ταῖς ἐκείνου συγγραφαῖς ἀπιστεῖτε, ὃν διαφερόντως τιμᾶν καὶ εὐφημεῖν κομπάζετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασι πιστεύσετε, ὃν διαφερόντως ἀτιμάζετε καὶ βλασφημεῖτε;* Aber nicht dieß ist der Gegensatz, sondern vielmehr, daß die schon ausgemachte heilige Schriftauctorität Mosis höher galt, als das mündliche Wort des Menschensohnes in Knechtsgestalt, der erst die Anerkennung suchte. Statt *πιστεύσετε* am Ende des Verses lesen DS. 1. 69. 124. u. a., auch die St. Galler Handschrift, *πιστεύσητε*, A. (nach Spohn aber hat er die recepta) B. und einige Handschriften der altlat. Uebers. *πιστεύετε*. So haben wir alle hier denkbaren Tempora [1]). Das Futurum, am meisten beglaubigt, erscheint der Fragform und dem Zusammenhange am entsprechendsten, denn die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben stand zum Theil wenigstens noch bevor. Das Präsens, zu wenig bezeugt, müßte emphatisch für *δύνασθε πιστ.*, vergl. V. 44., oder das Futurum genommen werden. Aber eben deßwegen ist das Futurum hier natürlicher. Ich halte das Präsens für einen Schreibfehler. *Πιστεύσητε* gäbe einen sehr prägnanten Sinn, (wie wolltet, würdet Ihr glauben?) und wäre, was die Folge der Tempora betrifft, nicht unjohanneisch s. 7, 4. Aber es ist zu wenig bezeugt.

Ueber den Erfolg dieser Streitrede schweigt Johannes. An einen günstigen Erfolg im Augenblicke war unter den gegebenen Verhältnissen nicht zu denken. Die Rede geht von der Vertheidigung zum Angriff über. Dieser sollte die Gegner nicht erbittern, sondern ihnen die Quelle und den

1) Aehnliche Varietät in einer ähnlichen Construction s. 3, 12.

inneren Widerſpruch ihres Unglaubens aufdecken, und ſie ſo zur Buße und zum Glauben führen. Johannes verdeckt dieſe Abſicht nicht, ſ. V. 34. 39. Selbſt im Schlußworte liegt das Streben, den Gegnern von ihrem Standpuncte aus den Glauben zu erleichtern. Aber für den Pragmatismus des Joh. hat die ganze Rede mehr die Bedeutung, daß Jeſus, indem er ſich vertheidigt, zum erſten Mahle den Gegenſatz zwiſchen ſich und dem ungläubigen Judenthum recht ins Licht ſtellt.

Während Aler. Schweizer[1]) die Authentie dieſer Rede auch in dem Sinne zugiebt, daß ihr weſentlicher Inhalt und Gang Chriſto vollkommen eigene, auch Strauß[2]) nach Abzug der Joh. Darſtellungs- und Ausdrucksweiſe nichts darin findet, was nicht Jeſus ſelber ſo könnte geſprochen haben, aber für unbeſtimmbar hält, wie weit Johannes ſeine eigenen Reflexionen eingemiſcht habe, wollen Weiße und Bauer nach ihrem ſynoptiſchen Kanon als urſprüngliches Wort Jeſu nichts gelten laſſen, was nicht unmittelbar der Gedanken- und Redeweiſe Chriſti in den Synoptikern entſpricht. Weiße[3]) findet indeſſen in dieſer Rede noch ſynoptiſchen Grundſtoff genug, aber das Ganze erſcheint ihm zu theoretiſch, durch Joh. Reflexion gebleicht und abgeſchwächt, um authentiſches Wort Chriſti zu ſeyn. Bauer[4]) dagegen hält die ganze Rede nach Veranlaſſung, Inhalt und Gang für rein erdichtet aus dem ſpäteren Gemeindebewußtſeyn, für ein hochfliegendes Kunſtproduct der Reflexion, welches für die unmittelbaren Hörer gar keine Verſtändlichkeit gehabt haben könne.

Nur auf Bauers Kritik gehen wir etwas näher ein.

---

1) Das Ev. des Joh. S. 223.
2) Leben Jeſu 3te Aufl. Bd. 1. §. 80.
3) Ev. Geſch. 2. S. 219 ff.
4) Kritik d. ev. Geſch. des Joh. S. 201 ff.

Schon der Anfang der Rede V. 18. iſt dieſer Kritik höchſt unwahrſcheinlich. Abgeſehen von der erdichteten Veranlaſſung V. 1 ff., hätte Jeſus ungefähr ſo anknüpfen müſſen, wie V. 18. geſchieht, aber kurz, gedrungen und ſchlagend. Statt deſſen verliere er ſich in eine Weitläufigkeit, welche jeden Augenblick zu neuen Einwürfen und Reflexionen Anlaß gebe. V. 19. 20. ſey der an ſich hiehergehörige einfache Gedanke von der Einheit des Sohnes mit dem Vater und dem Gehorſam des Sohnes zu einer dogmatiſchen Entwicklung herangewachſen. Der Theil der Rede V. 21–30. habe ſein ganzes Abſehen auf die Verwunderung der Gegner. Darnach ſey ſie ganz conſequent durchgeführt. Aber was Jeſus hier ſage, ſey zwar zum Theil wahrhaft tief und gründlich, ja wie es geſchrieben ſtehe, ſehr kunſtreich verkettet, aber um ſo unverſtändlicher müſſe es für die hörenden Juden geweſen ſeyn. Während im Bewußtſeyn Chriſti und der Juden das gegenwärtige und zukünftige Gericht ſammt der Auferſtehung noch ununterſchieden eins geweſen, werde hier beydes getrennt, was nur der Gemeinde nach ihren Erfahrungen von der zweyſchneidigen Macht des Geiſtes in ihr ſelbſt und in ihrer Berührung mit der Welt möglich geweſen ſey. V. 31–36. werde das Zeugniß des Täufers verworfen, was wohl die ſpätere Gemeinde, nicht aber der wahre, wirkliche Chriſtus habe thun können. Auch das Zeugniß der Werke ſey wieder ein ſpäteres Abſtractum der Gemeinde, welche die ganze geſchichtliche Wirkſamkeit Jeſu vor ſich hatte. Höchſt unklar und in verſchwimmender Art ſey dann das Zeugniß des göttlichen Wortes V. 37 ff. mit dem Zeugniſſe der Werke verbunden, wie es bey einem Redner im wirklichen Leben unmöglich ſey. Daß die Schrift von ihm zeuge, könne Jeſus geſagt haben, aber der apologetiſche Gebrauch, der hier von dieſem Gedanken gemacht werde, ſey nur von der ſpäteren Gemeindereflexion zu erwarten.

Dieſe Kritik ſteht und fällt mit ihren allgemeinen Vor-

ausſetzungen. Ihre nächſte, wirklich hiſtoriſche Vorausſetzung iſt, daß die ſynoptiſche Darſtellung das alleinige Maaß der Wahrheit evangeliſcher Geſchichte ſey. Es iſt ſchon früher [1]) gezeigt worden, warum wir dieſen Kanon gegen Johannes nicht gelten laſſen können. Er iſt eben ſo unwahr, als unbillig, ſo lange die Glaubwürdigkeit der Synoptiker keine abſolute iſt. Für Bauer iſt aber dieſe Glaubwürdigkeit kaum noch eine relative; ſie iſt eine beliebige, durch die überragende ſpeculative oder auch äſthetiſche Kritik nach Gefallen herabgeſetzt auf Minimum oder Null. Der Begriff, der ſpeculative, von Chriſto und der Gemeinde, iſt der eigentliche Kanon, wonach entſchieden wird, was Chriſtus geſagt und nicht geſagt haben könne. Der ideale Chriſtus der Gemeinde kann alles geſagt haben, Wahres und Falſches, Speculatives und Mythiſches, der hiſtoriſche war und blieb ein Jüdiſcher Rabbi. Was über dieſes niederdrückende Lineal hinauswächſt, iſt Gemeindebewußtſeyn, Gemeindeabſtraction, Gemeindevorſtellung u. ſ. w., das Feld voll Unkraut und Weizen, worauf der abſolute Begriff ſeine kritiſche Ernte hält.

Es iſt hier nicht der Ort, dieſe Grundveſte der Bauerſchen Kritik genauer zu prüfen. Es iſt genug zu bemerken, daß, ſo lange Geſchichte und Speculation zweyerley ſind, der ſpeculative Begriff nie unmittelbarer Maaßſtab oder kritiſcher Kanon für die Geſchichte werden kann. Aber freylich hat Bauer ſeinen Kanon auf alle Weiſe im Einzelnen zu vermitteln geſucht. Wie aber? Angewendet hat er ihn überall, auch rückſichtslos genug, ohne irgend ein anderes Vorurtheil, als das der Hegelſchen Speculation von der linken Seite, welche von vorn heraus jedes Wort zur Vertheidigung der bibliſchen Relation als Unwahrheit, Sentimentalität u. ſ. w. verwirft.

Wir prüfen die Kritik der vorliegenden Rede Jeſu im Einzelnen.

1) Bd. 1. S. 121 ff.

Unverkennbar iſt auch in dieſer Rede die Joh. Compoſition im Ausdruck und Zuſammenhang; aber dieſe Compoſition iſt eben nur das Johanneiſche Verſtändniß urſprünglicher Worte Chriſti. Aus dem ſpäteren Gemeindebewußtſeyn, ohne alle hiſtoriſche Grundlage, gedichtet, würde die Rede auch dieſes ſpätere Gemeindebewußtſeyn mehr darſtellen, nach Art apokryphiſcher Producte. Bauer geſteht ſelbſt zu, daß Jeſus ſo habe anknüpfen können, wie er V. 18. thut; aber es habe kürzer, gedrungener, ſchlagender geſchehen müſſen. Dieß iſt zum Theil ein Urtheil des Geſchmacks, zum Theil eine willkührliche Anwendung des ſogenannten ſynoptiſchen Kanons. Die Kürze, Gedrungenheit fehlt nicht, ſie macht jedem unbefangenen Exegeten, ſelbſt der Bauerſchen Kritik, welche ſich in den Zuſammenhang nicht finden kann, Mühe genug. Aber ſie liegt weniger im Ausdruck, als in den Gedanken, welche ſelbſt in der Joh. Verknüpfung akuminös genug ſind. Bauer freylich wirft der Stelle V. 19. 20. dogmatiſche Entwicklung vor. Aber wo ſteckt dieſe? In der bildlichen populären Rede, welche, um recht verſtanden zu werden, erſt von dem Exegeten entwickelt werden muß? —

Ferner trauet Bauer dem Joh. Chriſtus wohl zu, daß er in ſeiner Vorſtellung von der Meſſianiſchen Todtenerweckung und dem Gericht Inneres und Aeußeres habe zuſammen denken können, nur beydes zu trennen und auf einander zu beziehen, habe er nicht vermocht, nemlich Bauers Chriſtus. Aber Matth. 8, 22. ſpricht doch Chriſtus allein von der geiſtigen Todtenerweckung, und Matth. 24 u. 25. verſteht er die Kunſt beyde Seiten zu unterſcheiden und auf einander zu beziehen. Freylich ſpricht er dort in anderer Art, als hier. Aber wir können doch Matth. 24. nur verſtehen, wenn wir Zeitliches und Ewiges im Gericht unterſcheiden, und wieder auf einander beziehen. Sollen wir nun lieber ſagen, Jeſus ſelbſt habe dieß Verſtändniß noch nicht gehabt, ſondern erſt Matthäus und ſeine

Gemeinde, als umgekehrt, die unvollkommene Darſtellung des Referenten erſchwere uns die urſprüngliche Verbindung der Gedanken im Geiſte Chriſti nachzuconſtruiren.

Es wird für unglaublich gehalten, daß Jeſus das Zeugniß des Täufers halb verworfen, halb angenommen habe. Gewiß konnte Jeſus es eher verwerfen, als die Gemeinde, für welche der Vorläufer zur vollſtändigen Meſſian. Erfüllung gehörte. Aber Jeſus verwirft es ja nicht, ſondern macht es nur nicht geltend, weil es auch den Juden in ſeiner wahren Geltung nichts geholfen, und ſtellt es zurück im Verhältniß zu dem größeren Zeugniſſe des Vaters in ſeinen Werken. Hier iſt nicht halb u. halb, ſondern das richtige Verhältniß der Sache.

Aber eben auch jenes Zeugniß in den Werken iſt nach dem Kritiker nur ein Abſtractum der Gemeinde. Wie? Sollte Jeſus ſo viel Abſtractionskraft nicht gehabt haben, um ſein Werk als Ganzes zu denken und die Beweiskraft deſſelben in der Welt zu verſtehen? Das Gemeindeabſtractum der Werke Chriſti müßte als ſolches doch ganz beſonders in den apoſtoliſchen Briefen vorkommen. Aber ſelbſt Joh. hat es auch da nicht, wo er 1 Br. 5, 9 ff. von dem Zeugniſſe des Vaters ſpricht. Für Joh. war alſo das Zeugniß durch die Werke vorzugsweiſe eine Abſtraction Chriſti.

Das Verhältniß des Zeugniſſes der Werke zu dem Zeugniſſe des göttlichen Wortes V. 37. 38. iſt in der Darſtellung des Joh. allerdings ſchwer zu verſtehen. Aber den hörenden Juden konnte dieß Verhältniß nicht ſchwierig oder gar rein unverſtändlich ſeyn. Selbſt nach der ſynoptiſchen Darſtellung verlangen ſie ja von dem Meſſias, um ihn anzuerkennen, zweyerley, genau Zuſammengehöriges: Gottes Zeugniß in der Weiſſagung und Vorbildung des A. T., und das Zeugniß durch eigene That, Werk und Wunder.

Endlich ſoll nach Bauer Jeſus Matth. 11, 13. im A. T. eine fortgehende Weiſſagung auf ſich erkannt haben, aber die Ausbildung dieſer Anſchauung zu einem apologetiſchen Argument ſey eine ſpätere Wendung, welche ſich erſt von

der mit der Verstocktheit der Jüdischen Welt streitenden Gemeinde erwarten lasse.

Seltsame Kritik! Kämpfte Jesus nicht mit der Verstocktheit der Jüdischen Welt? Sie schlug ihn ja eben ans Kreuz. So gut der Herr das ganze alte Testament als Eine Weissagung auf sich ansehen konnte, eben so gut konnte, ja mußte er einzelne hervorragende Momente der Weissagung auf sich beziehen, je nachdem er dazu veranlaßt war. Konnte er Matth. 22, 41 ff. aus Davids Psalm ein Argument gegen die Gegner hernehmen, so konnte er auch hier gegen die wachsende Verstockung Moses für sich anführen, um so schicklicher, da die Gegner gerade um Mosis willen ihn mit Recht anzuklagen glaubten.

VI, 1 — 71.

Auch hier dient die Erzählung V. 1-24., um für die folgende Rede V. 25 ff. die bestimmte Veranlassung und historische Situation zu bezeichnen.

Zum ersten Mahle begegnen uns hier unmittelbare, vollständige synoptische Parallelen, aber nur für die einleitende Erzählung V. 1-24., Matth. 14, 13-36. Mark. 6, 30-56. für beyde Begebenheiten, Luk. 9, 10-17. nur für die erste. Bey Matth. 15, 32-39. Mark. 8, 1-10. finden wir eine zweyte wunderbare Speisung, oder vielmehr eine zweyte unvollkommnere Darstellung der einen und selbigen. Ihre Vergleichung ist nicht bloß für die Kenntniß der synoptischen Tradition, sondern auch für die richtige Beurtheilung der Johanneischen Erzählung von großer Wichtigkeit. Ueberhaupt aber entsteht hier für die Exegese die Aufgabe, das Verhältniß des Johannes zur synoptischen Tradition genauer im Einzelnen zu untersuchen und zur Anschauung zu bringen.

VI, 1 — 24.

Speisung der fünf Tausend. Ueberfahrt nach Kapernaum. Jesu Wandeln auf dem Galiläischen See.

V. 1. Genau nach den Worten und dem nächsten Zu-

ſammenhange geht Jeſus unmittelbar nach dem Feſtſabbat (μετὰ ταῦτα) von Jeruſalem aus (ἀπῆλθεν) gleich jenſeits des Galil. Sees. Dieß iſt ſehr unbeſtimmt und in dieſer Unbeſtimmtheit kaum verſtändlich. Namentlich ſcheint für πέραν Jeruſalem nicht der unmittelbare Ausgangspunct ſeyn zu können. Man erwartet eher einen Galiläiſchen Standpunct am See. Um dieſen aus dem Texte ſelber zu gewinnen, hat man wohl ἀπῆλθεν mit τῆς Τιβεριάδος conſtruirt. Allein dagegen ſpricht ſowohl die Wortſtellung, als auch die ſonſt übliche Conſtruction von ἀπῆλθεν mit ἀπὸ oder ἐκ, wenn der Ausgangspunct bezeichnet wird. Nun aus V. 23. ſcheint ſich zu ergeben, daß die Ausfahrt von Tiberias ausging. Iſt dieß richtig, ſo muß die kurze Erzählung ſo ergänzt werden, daß Jeſus ſich von Jeruſalem nach Galiläa begab, hier ſich aufhielt und jetzt eben gerade in Tiberias war. Dieß ſcheint auch aus V. 2. vgl. V. 23. folgen zu müſſen. Vergleicht man nun die ſynoptiſchen Erzählungen, ſo bieten ſich bey Mark. 6, 30. Luk. 9, 10. folgende nähere Verhältniſſe dar. Die Jünger waren von ihrer erſten Miſſionsreiſe zu Chriſto heimgekehrt, und gaben von ihren Ausrichtungen Rechenſchaft. Es iſt möglich, daß dieſe Zuſammenkunft in Tiberias geſchah. Aber theils um mit den Jüngern allein zu ſeyn, was in Tiberias, der Hauptſtadt des Landes, nicht möglich war, theils, um der regegewordenen Aufmerkſamkeit des dort reſidirenden Herodes zu entgehen, zog Jeſus jenſeits des Sees in eine einſamere Gegend. Das erſtere ſagen Mark. und Luk. a. a. O. ausdrücklich, das zweyte läßt ſich aus dem Vorangehenden, Luk. 9, 7-9. Mark. 6, 14-16., beſonders aber aus Matth. 14, 15. vergl. Matth. 14, 1-14. ſchließen. Nun verknüpft zwar Matthäus anders, indem er die Ausſendung früher, die Rückkehr gar nicht erwähnt. Aber, da ſeine Anordnung keine chronologiſche iſt, ſo verringert zwar ſein Nichtbeyſtimmen die Wahrſcheinlichkeit der Verbindung, welche wir bey Lukas und Markus finden,

hebt sie aber nicht auf; ja die Art, wie doch auch er auf die Kunde von Herodes Aufmerksamkeit auf Jesus und die Hinrichtung des Johannes die Entweichung Jesu in die Einsamkeit jenseits des Sees folgen läßt, spricht für die Combination, daß Jesus jetzt nach einem längeren Wirken in dem bevölkerteren Theile Galiläas von Tiberias aus aufbricht.

Die zweyte Speisungsgeschichte bey Matthäus und Markus läßt sich für die lokalen und chronologischen Anfangsverhältnisse unserer Erzählung nicht vergleichen. Die synoptische Tradition scheint hier allen bestimmten Faden der Begebenheiten verloren zu haben. Nur, was auf die zweyte Speisung folgt, bietet analoge Verhältnisse für unsere Erzählung, worüber nachher.

Johannes knüpft offenbar an eine schon bekannte Galiläische Tradition an. Den Lesern noch unbekannte Thatsachen pflegt er vollständiger zu erzählen. Hier erzählt er theilweise kürzer s. V. 5. Aber er giebt um des Zusammenhanges willen doch wieder ein ganzes Bild und theilt Züge mit, welche die synoptische Tradition nicht bewahrt hat.

Joh. bezeichnet den See θάλ. τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος. Ist dieß eine doppelte Bezeichnung des Sees? Derselbe wird im A. T. יָם כִּנֶּרֶת genannt, von der Stadt dieses Namens im Stamme Naphtali. Späterhin benennt man ihn von der Landschaft גְּנֵסַר ὕδωρ Γεννησάρ, 1 Makk. 11, 67. So nennt ihn vorzugsweise Josephus, λίμνη Γεννησάρ, Γεννησαρῖτις. Diesen Namen kennen auch die Auswärtigen s. Strab. 16. 755. Ptolem. 5, 15. Im N. T. hat nur Luk. 5, 1. diese Bezeichnung. Matth. 15, 29. 4, 18. und Mark. 7, 31. nennen ihn ἡ θάλασσα [1]) τῆς

1) Cyrill sagt: Σημειωτέον, ὅτι τὴν Τιβεριάδα λίμνην θάλασσαν ἀποκαλεῖ τοῖς τῆς θείας γραφῆς ἑπόμενος λόγοις Gen. 1, 10. Dieß ist wunderlich. Aber er fügt hinzu: ἀδιαφορεῖ δὲ πολλάκις καὶ ὁ παρὰ τοῖς ἔξω λόγος, ὡς καὶ λίμνην ἐσθ' ὅτε τὴν θάλασσαν ὀνομάζειν οὐ παραιτεῖσθαι τινάς.

Γαλιλαίας. Dieſe Bezeichnung hat nun auch Joh. hier. Aber er fügt *τῆς Τιβεριάδος* hinzu. Nach 21, 1. iſt dieß auch für ſich beſtehende Bezeichnung des Sees. Unter dieſem Namen kennt ihn auch Pauſanias 5, 7. 3. *λίμνη Τιβαρίς*. Im Talmud iſt dieſe Bezeichnung ſehr gewöhnlich [1]). Sie kann erſt in der neuteſtam. Zeit entſtanden ſeyn, weil Tiberias erſt von Herodes Antipas erbauet und zur Hauptſtadt von Galiläa gemacht wurde. Wir können alſo nicht zweifeln, daß Joh. hier den See doppelt bezeichnet. Dieß fiel aber ſchon früh auf. Die Abſchreiber und Interpreten ſtellten die Worte *τῆς Γαλ. τ. Τιβ.* um, oder ließen *τ. Γαλ.* aus, vergl. 21, 1., oder ſchoben *εἰς τὰ μέρη* oder *καὶ* vor *τῆς Τιβ.* ein. Allein die gewöhnliche Leſeart iſt hinlänglich durch die Auctoritäten gerechtfertigt, ſo daß man auch keinen Grund hat, *τ. Τιβ.* für eine Gloſſe zu halten. Da, wie geſagt, unſtatthaft iſt, *τῆς Τιβ.* mit *ἀπῆλθεν* zu verbinden, ſo bleibt nichts übrig, als die doppelte Bezeichnung daraus zu erklären, daß Joh. ſeinen Leſern zu Gute zu dem Paläſt. ſynopt. Namen den unter den Griechen bekannteren hinzugefügt hat. Wem der Gebrauch des ſpäteren Namens Verdacht erregen ſollte, der bedenke, daß Joh. in einer Zeit ſchrieb, wo Tiberias ſchon ſehr berühmt war und viel genannt wurde.

V. 2. leſen Lachmann und Tiſchendorf *ἠκολούθει δὲ* und *ἐθεώρουν*, ſonſt mit Griesbach übereinſtimmend, auch in der Auslaſſung des hinlänglich verdächtigen *αὐτοῦ*. Jenes nach BDL 1. 33. 69. 124. und einigen Handſchriften der altlat. Ueberſ., dieſes ebenfalls nach BDL. 69. u. a., wohl auch nach A., welcher Codex *ἐθεώρων* lieſt. Im Joh. Sprachgebrauch möchte ſchwerlich eine beſtimmte Entſcheidung geſucht werden können. Nur möchte ich, wenn es erlaubt iſt, ſich auf einen gewiſſen Tact zu berufen, *καὶ ἠκολ.* darum vorziehen, weil V. 1., wenn *ἠκ. δὲ* folgt,

1) S. Relandi Palaest. p. 259.

für die Joh. Art solcher Anfänge zu selbstständig stehen würde, vergl. 2, 13. 14. 3, 22. 4, 43., wo immer die nächste Verbindung durch καὶ geschieht, worauf dann erst δὲ folgt. Joh. will die Abreise Jesu nicht ohne den begleitenden ὄχλος gedacht haben, und verbindet daher beyde Momente durch καί. Dafür spricht das Imperfectum ἠκολούθει. Wenn er, wie Markus und Lukas, bestimmt davon ausgegangen wäre, daß Jesus, als er wegzog, allein mit seinen Jüngern seyn wollte, würde ἦκε δὲ entsprechender seyn. Aber obwohl das objective Verhältniß dieß gewesen seyn mag, so hat doch Joh. es nicht ausgedrückt. Ueber ἑώρων aber und ἐθεώρουν weiß ich außer dem diplomatischen, daß letzteres nach den Auctoritäten die ältere Lesart zu seyn scheint, keinen Entscheidungsgrund.

Die Imperfecta ἐθεώρουν und ἐποίει drücken eine fortgehende heilende Thätigkeit Jesu, ἐπὶ τ. ἀσθεν., aus.

V. 3. vergl. V. 2. und 5. Wie nach der synopt. Tradition, so entzieht sich auch hier Jesus mit seinen Jüngern dem nachfolgenden Haufen, und sucht die Bergeinsamkeit, vergl. V. 15. Der Artikel τὸ ὄρος bezeichnet den bestimmten Berg der Gegend. Wo aber? Nur Luk. 9, 10. giebt die Oertlichkeit der Speisung genauer an, εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλ. Βηθσαϊδά. Sollen wir hiernach den Berg näher bestimmen, so fragt sich zuerst, ob diese Lesart gewiß ist? Bey aller sonstigen Varietät wird doch die namentliche Bestimmung des Ortes allgemein von den Auctoritäten behauptet. Aber wo ist dieß Bethsaida zu suchen? Lag es πέραν τ. θαλ., so ist kein Zweifel, daß dieß Bethsaida das östliche ist, Bethsaida Julias in Gaulonitis, vergl. Josephus Antiqq. 18, 2. 1. 4. 6. und de B. J. 3, 10. 7. und Plinius Hist. N. 5, 15. Auch in einer andern Erzählung Mark. 8, 22. müßte, wenn dort die Fahrt Jesu V. 13. nach dem östlichen Ufer geht und Jesus auf diesem Ufer V. 27. bleibt, dasselbe östliche Bethsaida gemeint seyn. Aber leider ist jenes πέραν V. 13.

nach den vorhergehenden örtlichen Verhältnissen wenigstens nicht klar, und Lukas weiß bey der Speisung von keiner Ueberfahrt. Ja nach 8, 40–56. zu urtheilen, blieb Jesus auf dem westlichen Ufer. Hiernach würde Lukas das bekannte westliche Bethsaida gemeint haben. Er und die übrigen Synoptiker, so wie Johannes, kennen nur dieß westliche. Ein anderes würde auch Lukas wohl bestimmter unterschieden haben. Nun folgt freylich aus Lukas 9, 10. nicht, daß Johannes Unrecht hat, wenn er, wie Matthäus und Markus[2] (und diese beyden auch in der wiederholten Erzählung), die Speisung auf das östliche Ufer verlegt, aber wir sind unter diesen Verhältnissen äußer Stande, τὸ ὄρος bey Joh. näher zu bestimmen. Aber Schweizer[1] findet diese unbestimmbare Bestimmtheit τὸ ὄρος hier und V. 15. im Joh. beyspiellos. In der That klingt es zu synoptisch. Aber es erklärt sich aus der Abhängigkeit dieser Erzählung von der schon bestehenden evangelischen Tradition. Tholuck hilft sich damit, daß mit dem ὄρος zunächst (?) der den See umgebende Bergkessel gemeint sey, und in diesem Sinne stehe τὸ ὄρος für ἡ ὀρεινή. Aber das Unanschauliche der Oertlichkeit bleibt.

V. 4. Die Bemerkung, daß das Osterfest nahe bevorstand, erscheint zunächst nur als chronologische Bestimmung für die Begebenheit überhaupt. Aber wozu diese bey einer Galiläischen Begebenheit, welche an sich in keiner Beziehung zu dem Feste zu stehen scheint? Als bloßes chronol. Datum ohne besondere Beziehung ist sie zu unbestimmt, und liegt nicht in dem pragmatischen Interesse des Johannes. Das Unbequeme, auch wohl chronologisch Schwierige, in Verhältniß zu der chronol. Bestimmung 5, 1. berechtigt, weder den ganzen Vers als Glosse zu streichen[2],

1) Das Ev. Joh. S. 81.

2) S. Herd. Marsch Anmerkk. und Zusätze zu Michaelis Einleitung. II. 50.

noch τὸ πάσχα auszustoßen [1]). Die Notiz muß irgend eine Beziehung auf den nächsten Contexte haben. V. 2. und 5. ist von viel Volks die Rede. Für diese Erscheinung könnte V. 4. als Erklärung dienen. Bengel bemerkt: eo anni tempore magnus erat confluxus hominum, vgl. 11, 55. Indeß wird schon V. 2. der Grund, warum so viel Volks nachzog, angegeben. Ist V. 5. derselbe Volkshaufe, wie V. 2., gemeint, so kann die Nähe des Paschafestes kein Erklärungsgrund seyn, warum so viel Volks V. 2. nachzog. Auch schon wegen seiner Stellung kann V. 4. für V. 2. keine Erklärung seyn, sondern nur für V. 5., wo οὖν eine irgendwelche Folge aus V. 4. anzuzeigen scheint. Waren in der Nähe des Paschafestes viel reisende Volkshaufen in Bewegung, so soll dieß eben erklären, warum Jesus gerade in einem Speisewunder seine Herrlichkeit kund thut. Mag V. 5. derselbe Haufen seyn, der V. 2. erwähnt war, zog er bloß mit, weil er Krankenheilungen gesehen hatte, so lag darin noch keine bestimmte Veranlassung für die Speisung. Wohl aber konnte Jesus, wenn der Haufen vielleicht jetzt noch durch Festcaravanen größer geworden und auf einer weiteren Reise war, daran denken, für das Unterkommen der Leute zu sorgen. Joh. läßt diese Verbindung nur errathen. Aber sollte nicht, wie gesagt, in οὖν V. 5. eine Hinweisung darauf liegen? Wenn nun Bauer behauptet, die Erwähnung der Paschazeit zur Erklärung der Volksmenge sey ein schädlicher Ueberfluß in der Erzählung und könne den Schein gewähren, als habe Joh. der Wirksamkeit Christi und deren Eindruck auf die Masse nicht so viel Kraft zugetrauet, um die Menge um ihn zu schaaren, auch werde die erste Begründung durch die zweyte geschwächt, ja aufgehoben, so trifft dieß, auch wenn es Grund hätte, unsere Erklärung nicht. Diese behält immer ihre Schwierigkeit, weil sie nicht evident ge-

1) Was G. J. Vossius, Mann und Priestley thaten.

macht werden kann. Aber Bauers Erklärung hat noch weniger Evidenz und hebt die Schwierigkeit der Stelle gar nicht. Er erneuert die ſchon von Lampe [1]) vorgetragene Anſicht, daß V. 4. nicht auf die Erzählung 6, 1–15., ſondern auf die folgende Rede von dem Genuſſe ſeiner Perſon, ſeines Fleiſches und Blutes, als des ewigen Urbildes des Paſchalammes, erklärende Beziehung habe. Sollte Joh. wirklich ſo typiſch gedacht haben? Nicht einmahl bey dem letzten Herrenmahle hebt er den Paſchatypus hervor, und er ſollte es hier thun, wo das Lebensbrod ſeinen beſtimmten Typus am Manna hat, und der Genuß des Fleiſches und Blutes des Menſchenſohnes V. 58. wieder auf den Begriff des Himmelsbrodes zurückgeführt wird? Auch liegt im Paſcha kein typiſches Bluttrinken [2]). Geſetzt aber, Joh. hätte das Paſcha als Typus auf jene Rede V. 51ff. bezogen, warum hat er in der ganzen nach Bauer doch frey componirten Rede V. 26 ff. ſich auch nicht die geringſte Anſpielung auf das Paſcha erlaubt, was ihm doch nicht ſchwer werden konnte? Da er V. 59. nachträglich bemerkt, daß die Rede in der Synagoge zu Kapernaum gehalten ſey, warum fügt er nicht dort am ſchicklicheren Orte ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τ. Ἰ. hinzu? Dort konnte man darauf kommen, die Bemerkung auf die Rede zu beziehen, während ſie hier V. 4., ſo früh, faſt zu ſtehen ſcheint, um von den Leſern bey der Rede deſto eher wieder vergeſſen zu werden. Kurz, lieber mit H. Marſch V. 4. als Gloſſe ſtreichen, als ſich zu einer Erklärung verſtehen, welche der Compoſitionsweiſe des Joh. ſo wenig entſpricht.

---

1) Er ſagt: — specialem haec annotatio ad sequentem historiam allusionem habet, in qua Jesus evidentissime declaravit et confirmavit, se verum esse omnis cibi mystici et sigillatim carnis et sanguinis agni paschalis antitypum. Vergl. Hengſtenberg Chriſtol. 2. 568. und die Bemerk. dagegen ob. S. 6. Anm.

2) Eben deßhalb hat Jeſus in der Einſetzung des Abendmahles die Idee des αἷμα durch das Symbol des Weines vermitteln müſſen. Vergl. S. 6. Anmerk.

V. 5. 6. Johannes, eben nur darauf bedacht, das die Rede vorzugsweise bedingende σημειον der Speisung selbst zu erzählen, welches er durch V. 4. für hinlänglich motivirt hält, läßt aus, was die synoptische Tradition erzählt, daß Jesus, ehe er das Volk speist, gelehrt und geheilt hat. Auch übergeht er, daß die späte Tageszeit zu den Motiven des Speisewunders gehörte. Er fängt gleich damit an, daß Jesus die auf ihn zukommende Volksmenge erblickt, und mit dem gefaßten Entschlusse, sie zu speisen, den Philippus versucht, oder auf die Probe stellt. So entsteht freylich der Schein, als sey das Volk eben nur, um gespeist zu werden, zu Jesu gekommen, und als habe Jesus eben nur hieran gedacht, als er das Volk erblickte. Dieß wäre nicht nur gegen die synoptische Tradition, sondern auch gegen alle innere Wahrscheinlichkeit. Aber dieser Schein entsteht nur durch die Kürze der Darstellung im Anfange. Die Frage an Philippus und dessen Antwort V. 7. setzen wirklich etwas der Art voraus, was die Synoptiker erzählen, daß Jesus schon seinen Entschluß erklärt hat, die Menge nicht zu entlassen, vergl. besonders Mark. 6, 35. 36. 37., womit denn auch die weiteren Verhältnisse der synoptischen Tradition im Anfange vorausgesetzt werden. Insbesondere zeigt die Antwort des Philippus V. 7., daß die Jünger den Entschluß Jesu zur Speisung des Volkes schon kannten. Wir haben also hier keine wesentlich andere Darstellung, als die synoptische, sondern nur eine kürzere, welche, indem sie einiges voraussetzt, ihrem Zwecke gemäß anderes hervorhebt, was jene nicht mittheilt. Warum wird aber gerade Philippus gefragt? Vielleicht ist es zufällig, wie 12, 21. Oder hat Bengel recht, wenn er sagt, quia fortasse rem alimentariam curabat inter discipulos? Daß eben nur Philippus nach seinem Charakter 14, 8. 9. solcher prüfenden Frage besonders bedurfte, möchte ich nicht annehmen. Man kann fragen, ob V. 6. nur Deutung des Joh. ist, oder historisches Factum? Die Frage entstand

sammenhange geht Jesus unmittelbar nach dem Festsabbat (μετὰ ταῦτα) von Jerusalem aus (ἀπῆλθεν) gleich jenseits des Galil. Sees. Dieß ist sehr unbestimmt und in dieser Unbestimmtheit kaum verständlich. Namentlich scheint für πέραν Jerusalem nicht der unmittelbare Ausgangspunct seyn zu können. Man erwartet eher einen Galiläischen Standpunct am See. Um diesen aus dem Texte selber zu gewinnen, hat man wohl ἀπῆλθεν mit τῆς Τιβεριάδος construirt. Allein dagegen spricht sowohl die Wortstellung, als auch die sonst übliche Construction von ἀπῆλθεν mit ἀπὸ oder ἐκ, wenn der Ausgangspunct bezeichnet wird. Nun aus V. 23. scheint sich zu ergeben, daß die Ausfahrt von Tiberias ausging. Ist dieß richtig, so muß die kurze Erzählung so ergänzt werden, daß Jesus sich von Jerusalem nach Galiläa begab, hier sich aufhielt und jetzt eben gerade in Tiberias war. Dieß scheint auch aus V. 2. vgl. V. 23. folgen zu müssen. Vergleicht man nun die synoptischen Erzählungen, so bieten sich bey Mark. 6, 30. Luk. 9, 10. folgende nähere Verhältnisse dar. Die Jünger waren von ihrer ersten Missionsreise zu Christo heimgekehrt, und gaben von ihren Ausrichtungen Rechenschaft. Es ist möglich, daß diese Zusammenkunft in Tiberias geschah. Aber theils um mit den Jüngern allein zu seyn, was in Tiberias, der Hauptstadt des Landes, nicht möglich war, theils, um der regegewordenen Aufmerksamkeit des dort residirenden Herodes zu entgehen, zog Jesus jenseits des Sees in eine einsamere Gegend. Das erstere sagen Mark. und Luk. a. a. O. ausdrücklich, das zweyte läßt sich aus dem Vorangehenden, Luk. 9, 7–9. Mark. 6, 14–16., besonders aber aus Matth. 14, 15. vergl. Matth. 14, 1–14. schließen. Nun verknüpft zwar Matthäus anders, indem er die Aussendung früher, die Rückkehr gar nicht erwähnt. Aber, da seine Anordnung keine chronologische ist, so verringert zwar sein Nichtbeystimmen die Wahrscheinlichkeit der Verbindung, welche wir bey Lukas und Markus finden,

hebt sie aber nicht auf; ja die Art, wie doch auch er auf die Kunde von Herodes Aufmerksamkeit auf Jesus und die Hinrichtung des Johannes die Entweichung Jesu in die Einsamkeit jenseits des Sees folgen läßt, spricht für die Combination, daß Jesus jetzt nach einem längeren Wirken in dem bevölkerteren Theile Galiläas von Tiberias aus aufbricht.

Die zweyte Speisungsgeschichte bey Matthäus und Markus läßt sich für die lokalen und chronologischen Anfangsverhältnisse unserer Erzählung nicht vergleichen. Die synoptische Tradition scheint hier allen bestimmten Faden der Begebenheiten verloren zu haben. Nur, was auf die zweyte Speisung folgt, bietet analoge Verhältnisse für unsere Erzählung, worüber nachher.

Johannes knüpft offenbar an eine schon bekannte Galiläische Tradition an. Den Lesern noch unbekannte Thatsachen pflegt er vollständiger zu erzählen. Hier erzählt er theilweise kürzer s. V. 5. Aber er giebt um des Zusammenhanges willen doch wieder ein ganzes Bild und theilt Züge mit, welche die synoptische Tradition nicht bewahrt hat.

Joh. bezeichnet den See θάλ. τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος. Ist dieß eine doppelte Bezeichnung des Sees? Derselbe wird im A. T. יָם כִּנֶּרֶת genannt, von der Stadt dieses Namens im Stamme Naphtali. Späterhin benennt man ihn von der Landschaft גְּנֵסַר ὕδωρ Γεννησάρ, 1 Makk. 11, 67. So nennt ihn vorzugsweise Josephus, λίμνη Γεννησάρ, Γεννησαρῖτις. Diesen Namen kennen auch die Auswärtigen s. Strab. 16. 755. Ptolem. 5, 15. Im N. T. hat nur Luk. 5, 1. diese Bezeichnung. Matth. 15, 29. 4, 18. und Mark. 7, 31. nennen ihn ἡ θάλασσα [1]) τῆς

1) Cyrill sagt: Σημειωτέον, ὅτι τὴν Τιβεριάδα λίμνην θάλασσαν ἀποκαλεῖ τοῖς τῆς θείας γραφῆς ἑπόμενος λόγοις Gen. 1, 10. Dieß ist wunderlich. Aber er fügt hinzu: ἀδιαφορεῖ δὲ πολλάκις καὶ ὁ παρὰ τοῖς ἔξω λόγος, ὡς καὶ λίμνην ἐσθ' ὅτε τὴν θάλασσαν ὀνομάζειν οὐ παραιτεῖσθαι τικάς.

von δὲ in BL u. a. hat gegen ſich, daß Joh. mit εἶπεν nicht leicht ohne Verbindungspartikel oder ohne den Dativ der Perſon einen Satz anfängt. Das ἀναπεσεῖν beſchreiben Markus und Lukas näher.

V. 11. Die Worte τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ werden von ABL und einigen Minuskeln, ferner von den beyden Syriſchen Ueberſetzungen, der Itala, Origenes u. a. ausgelaſſen. Schon der Ton der Ausführlichkeit, den ſie in die Erzählung bringen, erregt Verdacht. Mit Recht von Lachmann ausgeſtoßen, ſcheinen ſie aus Matth. 14, 19. herübergekommen zu ſeyn. Man hat ſich aber das διέδωκε mit Hülfe der Jünger zu denken. Nach den Auctoritäten ABDL u. a. iſt nach ἔλαβε nicht δέ, ſondern οὖν zu leſen, was dem Verhältniß der Sätze beſſer zu entſprechen ſcheint, ſofern die eine Handlung aus der andern folgt.

Statt des ſynopt. εὐλόγησε hat Joh. εὐχαριστ. Beydes wird im N. T. von dem bey den Juden üblichen Dankgebete (בְּרָכָה) bey Tiſch gebraucht. Jenes iſt die Lobpreiſung Gottes, dieſes die Dankſagung gegen Gott, vergl. AG. 27, 35. Jeſus ſprach nach Jüdiſcher Hausväterweiſe das Dankgebet.

V. 12. Während bey den Synoptikern die Sammlung der Brocken, wie ſich von ſelbſt verſtehend, geſchieht, befiehlt ſie hier Jeſus in dem haushälteriſchen Sinne des Hausvaters, ἵνα μή τι ἀπόληται. Zwar will Chriſtus nicht erſt durch das Sammeln der Brocken die Jünger von dem geſchehenen Wunder überzeugen, aber die Menge der Ueberbleibſel ſteigert das Wunder.

V. 13. Von dieſem Verſe behauptet ein neuerer Ausleger [1]), daß er beſonders geeignet ſey, den natürlichen Hergang der Sache entdecken zu helfen, man dürfe nur καὶ ἐγέμισαν bis κριθίνων in Parentheſe einſchließen, καὶ für γάρ, den Aoriſt ἐγέμισαν als Plusquamperfectum nehmen,

1) Paulus in ſ. Comment. S. 312 ff.

und das Ganze etwa ſo überſetzen: Sie ſammelten, (denn gefüllt hatten ſie 12 Körbe von Brotſtücken von den Gerſtenbroten,) was für die, welche nun gegeſſen hatten, ein Ueberfluß geweſen war [1]). Aber wer vermag dieſe Conſtruction zu rechtfertigen? Weder der hiſtoriſche Zuſammenhang, noch die grammatiſche Form enthalten irgend ein Merkmal der Parentheſe. *Καὶ* kann nie für *γὰρ* gelten. Der Aoriſt kann als Plusquamperfectum ſtehen. Aber es muß ein zwingender Grund dafür ſeyn, und von zwey ſo zuſammengefügten Aoriſten, wie hier, den zweyten beliebig für das Plusquamperfectum nehmen, wäre wider alle Analogie der neuteſtam. wie der claſſiſchen Gräcität. *Ἀ ἐπερίσσευσε τοῖς βεβρωκόσιν* kann nicht heißen, was für die, welche nun gegeſſen hatten, ein Ueberfluß geweſen war; ſondern nur, welche (*κλάσματα*) übrigblieben denen, welche geſpeiſt hatten. *Περισσεύειν* V. 12. bedeutet nicht den Ueberfluß, ſondern das Uebrigbleiben. Das Wort hat im N. T. oft jene erſtere Bedeutung. Aber die natürlich verwandte, durch das Hebr. יָתַר vermittelte, Bedeutung des Uebrigbleibens (*καταλείπειν*) iſt z. B. Matth. 14, 20. 15, 37. Luk. 9, 17. vergl. Mark. 8, 8. außer allem Zweifel. So iſt auf exegetiſchem Wege unmöglich, das Wunder wegzuſchaffen.

Das Wunder gehört zu denjenigen, wobey unmöglich

1) Es wird hierbey vorausgeſetzt, die Volksmenge ſey nicht ſowohl von dem, was ihr Jeſus dargereicht, als vielmehr von dem geſättigt worden, was Viele im Volke, vorher nur auf ihre eigene Sättigung von ihrem mitgebrachten Vorrath bedacht, jetzt durch das Beyſpiel des gaſtfreyen Jeſus beſchämt und gerührt aus ihren Reiſekörben zum allgemeinen Gebrauch hergegeben hätten; die Eſſenden hätten theils aus Discretion, theils vor lauter Freude über den gaſtfreundlichen und für alles ſorgſamen Propheten, die 12 Körbe Jeſu ſehr geſchont; ſo erkläre ſich, wie die Apoſtel noch Uebriggebliebenes hätten ſammeln können: wie viel dieß aber geweſen, ſage weder Joh., noch die drey erſten Evangeliſten, denn auch ſie ſprächen, ebenfalls nachträglich, nur von dem Hintragen (*αἴρειν*) der zwölf Körbe mit Brotſtücken, von dem Aufſammeln des Ueberreſtes ſprächen ſie gar nicht.

ſcheint, das eigentliche Wundermoment genauer zu beſtimmen, und zur Anſchauung zu bringen. Liegt das Wunder in der Vermehrung der vorhandenen Nahrungsmittel, oder in der vermehrten Sättigungskraft derſelben? Aehnlich iſt Eliſas Wunder mit den 20 Gerſtenbroden, 2 KK. 4, 42-44., wo es V. 43. heißt: Jehova ſpricht, man wird eſſen und übrig laſſen, der höchſte Ausdruck der göttlichen Hülfe in Mangel. Auch dort iſt das Wundermoment nicht näher beſtimmt. Aber das Wunder wird als die That Jehovas betrachtet, die der Prophet nur weiß. Hier iſt es, wie es ſcheint, die bewußte That Chriſti. Oder wäre Chriſtus eben nur durch die Eulogie oder Euchariſtie der betende und wiſſende Vermittler der göttlichen Segnung? Origenes ſagt [1]: τῷ λόγῳ τ. τῇ εὐλογίᾳ αὔξων καὶ πληθύνων αὐτούς (die Brode und Fiſche). Aber die Euchariſtie erſcheint eben nur als die hausväterliche Dankſagung ohne Beziehung auf das Wunder. Auch ſcheint Johannes das Wunder beſtimmt als Handlung Chriſti betrachtet zu haben, ſ. V. 6. αὐτὸς γὰρ ἤδει τί ἔμελλεν ποιεῖν. Worin aber ſoll dieſe beſtanden haben? Sonſt verrichtet er das Wunder durch ausgeſprochenes Gebet. Aber weder davon, noch von einer beſtimmten äußeren Handlung an dem Gegenſtande des Wunders iſt hier eine Spur. In der Vertheilung äußert ſich nur das ſchon geſchehene Wunder Der wunderbare Vermehrungsact ſelbſt tritt nirgends hervor. Nach der Darſtellung kann derſelbe weder in den Eſſenden vorgegangen, noch unter den Händen der vertheilenden Jünger, ſondern iſt von Chriſto ſelbſt ausgegangen. Aber vergebens ringt die Phantaſie, ſich dieſen Act Chriſti anſchaulich zu machen. Man hat ihn eine vermehrendſchaffende Thätigkeit, insbeſondere einen beſchleunigten Naturproceß genannt. In dieſem Falle mußte aber ein beſchleunigter Kunſtproceß dazu kommen, denn es werden bereitete

1) Comm. in Ev. Matth. Tom. II, 2.

Brode und Fische gegessen. Aber damit wird keine Anschauung von dem Acte selber gewonnen, ja je mehr man darnach auf diesem Wege strebt, desto mehr kommt man in das Gebiet des Undenkbaren, des Phantastischen. Wir thun besser, allen Versuch, die Wunderaction Christi zum Verständniß und zur Anschauung zu bringen, aufzugeben, als mit jedem neuen Versuch das Dunkle dunkler zu machen. So müssen wir am Ende doch mit Origenes sagen, die Wunderkraft liege in der Eucharistie, womit Jesus das Mahl eröffnet. V. 23., wo auf die Eucharistie ein besonderes Gewicht gelegt wird, spricht dafür, V. 6. nur scheinbar dagegen. Denn das göttliche Wissen Christi um die Segnung Gottes läßt sich auch so ausdrücken, daß er gewußt, was er thun, d. h. durch die Eucharistie bewirken werde. Aehnlich ist 11, 11. 41, 42. In diesem Falle hätten wir in dem Gebete Christi einen uns verborgenen Segnungsact Gottes. Dieser ist an sich denkbarer. Aber sobald man wieder versucht, sich denselben anschaulich zu machen, scheitert jeder Versuch an dem Mangel genauerer Beschreibung der einzelnen aufeinander folgenden Momente. Indessen bedenke man, daß keine Wunderthat Gottes in den geheimen Tiefen des geistigen und leiblichen Lebens eine Veranschaulichung gestattet. Sie ist der verborgene Keim, wovon wir nur die Frucht sehen. Zwischen der göttlichen Segnung des Geringsten und der erfolgenden überreichlichen Sättigung Vieler liegt das Wunder, als geschichtliches Factum zwar, aber als ein uns verborgener Proceß. Für die Geschichtlichkeit des Factums bürgt die Einstimmigkeit der gesammten, man kann sagen sechsfachen (Matth. 15, 32 ff. Mark. 8, 1 ff. mitgerechnet) evangelischen Tradition. Wenn de Wette meint, man müsse bey dem symbolischen Sinne etwa des Lebensbrodes oder dergl. stehen bleiben, so reicht dieß für die praktische Behandlung wohl aus, aber die historische Betrachtung wird dadurch nicht befriedigt. Diese gestattet in keinem Evan-

geliſten eine ſymboliſche Faſſung, bey Johannes am wenigſten, weil dieſer in der folgenden Rede Chriſti das Lebensbrod gerade mit dieſem irdiſchen Brode in Gegenſatz ſtellt, und auch das Manna nicht als Typus dieſes Wunders angeſehen wiſſen will.

V. 14. 15. Ὁ προφ. ὁ ἐρχ. εἰς τ. κόσμον iſt nach Deut. 18, 15. von dem Meſſias zu verſtehen, dem Meſſiaspropheten. Nur dieſen konnte das Volk zum theokratiſchen Könige erſt machen wollen. Ὁ ἐρχ. εἰς τ. κόσμον vgl. 11, 27. iſt die vollere Joh. Formel für die kürzere, prägnantere ὁ ἐρχόμενος aus Pſ. 118, 26. — V. 15. läßt Lachmann αὐτὸν hinter ποιήσ. nach ABL und Origi aus. Die genaue Rede kann es nicht gut entbehren. Aber eben deßhalb iſt begreiflicher, wie man es einſchob, als warum man es wegließ. Πάλιν iſt ſicher genug, es bezieht ſich auf V. 3.

Die Volksmenge, durch das Speiſungswunder augenblicklich aufgeregt, vielleicht auch durch die nach den Synoptikern voraufgegangene Lehre und Heilungsthätigkeit Jeſu, ſieht in ihm den verheißenen, Moſes ähnlichen Propheten. So ſchien an dem vollen Auftreten Jeſu als herrſchender Meſſias nur zu fehlen, daß man ihn nach Jeruſalem, dem Mittelpuncte der alten Theokratie, führte und zum Könige ausrief. Der zum Feſte reiſende Haufe (V. 4.) will ihn gewaltſam mitnehmen (ἁρπάζειν). Dieß ſteht zwar nur zwiſchen den Zeilen, aber man kann es doch leſen. Jeſus aber, ſo wie er von ſolchen Beſtrebungen Kenntniß bekommt, entzieht ſich dem Volke, und kehrt, ohne ſeine Jünger, αὐτὸς μόνος, in die Bergeinſamkeit zurück. Die Aufregung war zu augenblicklich und noch zu unrein, als daß Jeſus ihr irgend hätte nachgeben können. Aber auf der andern Seite lag darin ein Glaubenskeim, den er nicht durch unmittelbaren Widerſpruch zerſtören wollte. So hielt er für Pflicht, der Aufregung den irdiſchen Stoff durch ſeine Entfernung zu entziehen. Man kann ſich die Ver-

hältniſſe und Motive auf dieſe Weiſe denken. Allein es hat dieß ſeine Schwierigkeit. Zuvörderſt, vergleichen wir V. 26., ſo ſcheint es, als wenn das Volk andern Tages gar nichts mehr von der Meſſianiſchen Begeiſterung gewußt hätte, wozu es ſich durch das Speiſewunder unmittelbar hatte hinreißen laſſen. Jeſus ſagt den Leuten gerade heraus, nur, weil er ſie geſättigt, ſuchten ſie ihn wieder auf. Von ihrer Begeiſterung für ihn ſagt er nichts. Wie, war dieſelbe über Nacht vergangen? Bauer findet hierin einen Widerſpruch zwiſchen V. 26 und 14. und 15., der nur dadurch gehoben werden könne, daß man V. 14. 15. als eine unbefugte pragmatiſche Hyperbel des Johannes anſehe. Aber ſollte dieſer den Widerſpruch, den er ſo ſelbſt gemacht, nicht auch ſelbſt gemerkt haben? In der That iſt der Widerſpruch nur ſcheinbar. Das Wunder der Speiſung war das nächſte Motiv der Volksbegeiſterung. Dieß wirft Jeſus V. 26. dem Volke vor, aber nur, um es durch den Gegenſatz auf etwas Höheres zu führen. Je weniger ſolche ſinnliche Motive vorhalten, deſto leichter konnte es, zumahl in einem gemiſchten Haufen dazu kommen, daß die meiſten ſich anders beſannen. Aber auch dieß hat man nicht einmahl nöthig anzunehmen. Das Volk ſucht den wunderthätigen großen Propheten von Neuem auf. Wo ſteht geſchrieben, daß es die Begeiſterung und die Abſicht vom vorigen Tage aufgegeben hatte? Daß Jeſus nicht davon ſpricht, erklärt ſich ſehr einfach daraus, daß er, indem er das ſinnliche Motiv ihres Wunderglaubens angreift und ſie zu einem edleren Sinne auffordert, zwar mittelbar, aber deſto kräftiger ihrer Abſicht auf ihn entgegentritt.

Aber zweytens, ſcheint allerdings bedenklich, daß die ſynopt. Darſtellung weder von einer ſolchen Volksbegeiſterung etwas weiß, noch davon, daß Jeſus, um dieſer heftigen Begeiſterung ſich zu entziehen, in die Bergeseinſamkeit zurückgegangen ſey. Alle drey Synoptiker geben nur an, daß Jeſus ſich, nachdem er das Volk entlaſſen, des Gebetes

wegen zurückgezogen habe. Indessen schließt Joh. V. 15. diese Absicht nicht aus, die Synoptiker aber, welche überhaupt den unmittelbaren Eindruck des Wunders gar nicht berichten, widersprechen der Joh. Erzählung nicht. Ja Lukas widerspricht nicht bloß nicht, indem er schweigt, sondern da er 9, 18. 19. erzählt, daß Jesus unmittelbar nach dem Wunder in der Einsamkeit die Jünger fragt, wofür man ihn im Volke halte, und die Antwort erhält, einige hätten ihn für einen von den alten Propheten gehalten, scheint er der Joh. Erzählung V. 14. sogar positiv zu entsprechen.

V. 16-21. erzählt Johannes in Uebereinstimmung mit Matth. 14, 22-30. und Mark. 6, 45-56. die Rückkehr Jesu. Während Matth. 14, 15. 23., (vergl. Mark. 6, 35. Luk. 9, 12.) nach dem besondern Sprachgebrauch des Hebr. Opfercultus, zwey Abende oder ὀψίαι (עַרְבַּיִם) unterscheidet, den Spätnachmittag von der 9ten Stunde bis zur 12ten, und einen zweyten Abend, die Dämmerung, worauf die νυκτία folgte [1]), bezeichnet Joh. bloß den zweyten Abend als ὀψία, wo die Ueberfahrt geschieht. — Alex. Schweizer [2]) rechnet das unbehülflichere ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο, und νυκτία ἤδη ἐγεγόνει V. 17., verglichen mit dem kürzeren οὔσης οὖν ὀψίας 20, 19. zu dem unjohan. Charakter der ganzen Erzählung. Aber ich finde nichts Unbeholfenes darin, und zur Noth könnte Joh. auch Unbeholfenes haben.

Nach Matth. und Mark. hatte Jesus den Jüngern abzureisen befohlen, um desto leichter der Menge zu entkommen.

V. 17. Wenn, wie Lampe und Paulus meinen, hier schon die wirkliche Ankunft gemeint wäre, so daß Johannes V. 18 ff. nachholte, was auf der Ueberfahrt geschehen sey, so würde, wie V. 24., ἦλθον stehen, nicht

1) Gesenius Hebr. Handwörterb. 2. S. 298 f.
2) A. a. O. S. 94.

ἤρχοντο. Das Imperfectum drückt das unvollendete Kommen aus, also das noch in der Fahrt begriffen seyn, vergl. Mark. 2, 13. 1, 45. Nach Markus 6, 45. hat Jesus den Jüngern geboten, προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν. Dieß stimmt, wenn das westliche Bethsaida gemeint ist, mit dem Johanneischen ἤρχοντο — εἰς Καπερναούμ.

Hatte nach Joh. Jesus versprochen nachzukommen? Erwarteten ihn die Jünger, und konnten doch kein Wunder voraussetzen, so mußten sie sich mit ihrem Schiffe nahe am Ufer halten, um ihn, wenn er käme, aufzunehmen. Oder vermutheten sie, er werde ihnen zu Schiffe nachkommen? — Auch wenn nicht statt οὐκ mit Lachmann οὔπω nach BDL u. a. zu lesen wäre, vgl. 11, 30. 8, 20. 7, (8.) 30., würde im Zusammenhange οὐκ für οὔπω zu nehmen seyn.

V. 18. 19. Nach Josephus de B. J. 3, 10, 7. war der See Genezareth 40 Stadien breit. Fuhren sie quer über, so waren sie jetzt etwa auf der Mitte des Sees, vgl. Matth. 14, 24. Anders fällt die Rechnung aus, wenn sie am Ufer entlang fuhren. Dieß aber hängt zum Theil mit der Frage zusammen, ob hier ein Wunder erzählt sey, oder nicht? Die Beantwortung derselben beruht fast ganz auf dem richtigen Verständniß des περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης.

Bolten [1]), um das Wunder exegetisch zu beseitigen, meinte, περιπατ. ἐπὶ τ. θ., dem Hebr. חָלַךְ עַל־פְּנֵי הַיָּמִים entsprechend, heiße hier schwimmen. Aber vergebens berief er sich auf 1 Mos. 7, 18., wo die Redensart vom Schiffe (der Arche) gebraucht ist. Folgt daraus, daß dieselbe von Menschen gebraucht schwimmen heiße? Im Deutschen sagen wir ebenfalls von Schiffen, sie gehen, können wir deßhalb auch von den Menschen sagen, sie gehen auf dem Wasser, statt, sie schwimmen? Auch

1) Bericht des Matth. Kap. 14, 25.

die Hebräer haben ein Wort für das Schwimmen der Menſchen und Thiere, שׂוּט, und ſo auch die bibl. Gräcität, AG. 27, 43.

Mit größerem Glück haben Andere die Zweydeutigkeit des Griech. ἐπὶ τῆς θαλάσσης benutzt, um aus dem Wandeln auf dem See, ein Wandeln am See (am Ufer) zu machen. Daß ἐπὶ τῆς θαλ. dieß heißen könne, ſieht man nicht nur aus dem analogen ἐπὶ τῆς ὁδοῦ Matth. 21, 19. ἐπὶ τῆς γῆς Joh. 6, 21. ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου 2 Könige 2, 7., ſondern auch aus ἐπὶ τῆς θαλάσσης Joh. 21, 1. wo nach V. 4. die Bedeutung am See nicht zweifelhaft iſt, wiewohl man ſagen könnte, V. 1. beziehe ſich auf die ganze folgende Geſchichte, welche größtentheils auf dem See vorgehe. Aus den Claſſikern vergl. Polybius 1, 44. 4., ἐπὶ τῆς θαλάττης ἔστησαν, ſie ſtanden am Meere, 18, 27, 8. αἱ ἐφ' Ἑλλησπόντου πόλεις. Ob aber auch περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλ. hier vom Wandeln am Ufer des Sees verſtanden werden könne, iſt eine andere Frage. Der ſtreng philologiſche Beweis fordert unzweydeutige Beweisſtellen aus der claſſiſchen und bibliſchen Gräcität, wenigſtens aus dieſer. Dieſe Nachweiſung fehlt bisjetzt. Es fragt ſich alſo, ob die in der alten Kirche, ſelbſt von den beſten Kennern des Griechiſchen Sprachgebrauchs, anerkannte Auslegung von dem Wandeln auf dem Waſſer ſich philologiſch rechtfertigen laſſe? Daß περιπ. ἐπὶ τῆς θαλ. dieß heißen könne, wird Niemand in Zweifel ziehen. Ja gerade in dieſer Bedeutung iſt es nicht ohne Beyſpiel. Der über dieſes Wunder ſpottende Lucian ſagt vera historia lib. 2, 4. vergl. cap. 2. von den auf dem Meere umherlaufenden Korkfüßlern (φελλόποδες), καθορῶμεν ἀνθρώπους πολλοὺς ἐπὶ τοῦ πελάγους διαθέοντας [1]). Auch gehört hieher Hiob 9, 8., wo der

1) Vergl. Apollon. Rhod. Argon. 1, 182. 183., wo es von dem Sohne Neptuns heißt: Κεῖνος ἀνὴρ καὶ πόντου ἐπὶ γλαυκοῖο θέεσκεν οὐδματος, οὐδὶ θαασὺς βάπτε πόδας, und Artemidori

allmächtige Gott dargestellt wird als ὁ περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης. Die exegetische Frage ist nun die, was der Schriftsteller nach dem Sprachgebrauche und dem Zusammenhange erzählen wollte? Man sollte denken, hätte Johannes ein Gehen am Ufer des Sees gemeint, so würde er nicht zweydeutig bloß περιπατ. ἐπὶ τῆς θαλ., sondern irgendwie auch bestimmt gesagt haben, Jesus sey am Ufer entlang (vergl. 21, 4.) gegangen. Statt ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον V. 19., sollte man dann eher erwarten, das Schiff wäre ihm näher gekommen. Woher ferner das ἐφοβήθησαν der an Uferersceinungen der Art gewöhnten Jünger, vergl. 21, 4.? Wozu endlich das ἤθελον λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, was, im Falle Jesus nur am Ufer ging, zwecklos zu seyn scheint? Auf die Parallelen Matth. 14, 22 ff. Mark. 6, 45 ff. will ich kein zu großes Gewicht legen, aber wenigstens Matth. 14, 28–31. setzt außer Zweifel, daß die apostol. Erzählungsweise unter dem περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλ. ein wirkliches Wandeln auf dem Meere verstand. Jeder Versuch einer natürlichen Erklärung des Factums auf exegetischem Wege ist mißlungen. Olshausen [1]) versucht uns das seltsame Wunder näher zu bringen durch die Annahme eines persönlichen Ausgenommenseyns des Leibes Jesu von den irdischen Naturgesetzen, hier namentlich der Schwere. Ein durchaus irdischer Leib, an den Erdstoff mit unsichtbaren Banden gefesselt, meint er, könne sich nicht von seinem Ursprunge lösen; daß aber eine höhere Leiblichkeit, geschwängert mit Kräften einer höheren Welt, den irdischen Boden verlassen könne, sey weniger befremdend. Allein wird nicht

---

Oneirocrit. 3, 16. περὶ τοῦ ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατεῖν, wo es z. B. heißt: ἐπὶ θαλάσσης δοκεῖν περιπατεῖν ἀποδημῆσαι βουλομένῳ ἀγαθόν· μάλιστα δὲ εἰ πλεῖν μέλλοι, πολλὴν γὰρ ἀσφάλειαν προσημαίνει τὸ ὄναρ. Nach Horapollo Hieroglyph. 1, 58. waren πόδες ἀνθρώπου ἐν ὕδατι περιπατοῦντες bey den Aegypt. Mahlern ein Sinnbild des Unmöglichen.

1) Bibl. Comment. Bd. 1. 2te Ausg. S. 491.

durch diese Uebermenschlichung des Leibes Jesu der in der Schrift tief begründete Glaube an die wahre und volle Menschheit des Erlösers erschüttert? Wie klein ist der Schritt von da bis zum Doketismus? Ueberhaupt ist die Einmischung solcher problematischen physikalischen Speculationen in die Auslegung der heil. Schrift höchst bedenklich. Der Christl. Glaube wird dadurch wieder von Dingen abhängig und belästigt, die ihm fremd sind, und verliert seine Einfalt und Allgemeinverständlichkeit. Es kann nicht entschieden genug gesagt werden, daß der mystische Rationalismus voll unheimlicher Tiefen nicht weniger verwerflich ist, als die flache Verständlichkeit.

Worin liegt das teleologische Moment des Wunders? Olshausen meint, das Wunder sey als Offenbarung der verborgenen Herrlichkeit Christi auf die Ausbildung der Jünger im Glauben berechnet gewesen; die Schilderung der Herrlichkeit Jehovas Hiob 9, 8. habe sich so im Leben Jesu den Jüngern in lebendiger Wirklichkeit vor Augen stellen sollen. Aber dort ist ja nur ein Bild und der Inhalt desselben ein ganz anderer, als das wirkliche leibliche Wandeln auf dem Wasser. Lieber das Räthsel stehen lassen, als es durch neue Räthselknoten lösen wollen. Die Zweckbeziehung des Wunders wird von Joh. gar nicht ausgedrückt.

V. 21. scheint, wenn man das ἤθελον λαβεῖν streng nimmt, der synoptischen Erzählung, wonach Jesus wirklich in das Schiff gestiegen, zu widersprechen. Chrysostomus hielt deßhalb dieß σημεῖον für ein ganz anderes, als das bey Matthäus und Markus [1]). Da aber die Einer-

1) Hom. 43. ἐμοὶ δὲ καὶ τοῦτο δοκεῖ τὸ σημεῖον ἕτερον εἶναι τοῦ παρὰ τῷ Ματθαίῳ χειμῶνος, καὶ ὅτι ἕτερον πολλαχόθεν δῆλον· dieses πολλαχόθεν liegt in den kleineren Differenzen zwischen Joh. und den Synoptikern. Am Schluß der Auslegung heißt es: οὐκ ἀνέβη δὲ εἰς τὸ πλοῖον, ἵνα τὸ θαῦμα μεῖζον ἐργάσηται. Euthymius hält die Begebenheit für eine und dieselbe mit der von Matth. und Mark. erzählten. Aber auf das schwierige

keyheit der Begebenheit außer Zweifel ist, so fragt sich, kann der Widerspruch gelöst werden?

J. D. Michaelis suchte den Widerspruch dadurch zu heben, daß er statt ἤθελον, ἤλκον vermuthete. Dieß aber heißt den Knoten zerhauen. Andere haben vorgeschlagen ἤθελον adverbialiter zu nehmen, und so den Widerspruch zu lösen. Nach dieser Erklärung wollten die Jünger, so lange sie sich fürchteten, den Herrn nicht aufnehmen; nun er ihnen aber zuruft: Fürchtet Euch nicht! nehmen sie den Nahegekommenen, der in das Schiff steigen zu wollen schien, gern auf. — Beza, der diese Auslegung, so viel ich weiß, zuerst versucht [1]), berief sich auf den Griech. Sprachgebrauch, aber ohne ihn genauer zu erörtern [2]). Dieß ist in der neueren Zeit geschehen. Nach Markland zum Lysias (Ed. Reiske p. 616.), Heindorf zu Platons Theätet Kap. 4. (p. 287.), vorzüglich aber Sturz in seinem Xenophont. Lexicon unter ἐθέλειν, gilt jetzt als ausgemacht, daß ἐθέλειν mit dem Infinitiv oft als Adverbium zu dem aus dem Infinitiv genommenen Verbum finitum gefaßt werden müsse [3]). Indessen ist jede Stelle besonders darauf anzusehen, ob das Wollen oder die That im Zusammenhange das Hauptmoment ist. Nur im letzteren Falle ist statthaft, ἐθέλειν

ἤθελον läßt er sich nicht ein, braucht es auch nicht, da nach seiner Meinung Joh. den eigentlichen Schluß der Erzählung ausläßt.

1) Grotius meint, schon in der Syr. Uebersetzung sey diese Erklärung angedeutet. Aber das entsprechende Syr. Wort sagt zunächst nicht mehr und nicht weniger, als das ἤθελον.

2) Seine Uebersetzung volente igitur animo receperunt eum gegen des Erasmus und der Vulgata wörtliche Uebersetzung vertheidigend, bemerkt er, die Parallelen in Matth. und Mark. zwängen so zu übersetzen. Itaque verbum ἤθελον opponitur el, quod ante dixerat, eos videlicet fuisse perterritos: ex quo intelligitur, ipsos initio fuisse eum aversatos, nunc vero agnita ejus voce et mutatis animis eum, quem fugiebant, cupide accepisse in navem.

3) S. Winers Gramm. §. 58. 4.

adverbialiter zu nehmen. Beurtheilen wir nun hiernach den Joh. Gebrauch des Wortes, ſo kann unter den einigen 20 Stellen des Ev., wo das Wort vorkommt, nur in unſerer Stelle die Frage entſtehen, ob es adverbialiter gebraucht ſey? Zunächſt iſt es nur der bezeichnete Widerſpruch des Matth. und Markus, der zu einer ſolchen Faſſung veranlaßt. Im Zuſammenhange der Stelle ſelbſt liegt keine ſichere Indication dafür. Zwar iſt der Act der Aufnahme in das Schiff, den man nach dem ἤθελον erwartet, nicht ausgedrückt, aber es fragt ſich, ob die Aufnahme wirklich nach Joh. erfolgt ſey, und ob nicht Semler Recht habe, wenn er die Stelle ſo paraphraſirt: Itaque laeti eum in navem recipere optabant: statim vero (dum id agerent) ripae proxima fuit navis, atque sic navem in terram subduxerunt. So bleibt der Widerſpruch ſtehen. Aber muß er aufgehoben werden? Kann nicht die ſynoptiſche Erzählung, die ganz den Charakter der Erweiterung hat, die Aufnahme in das Schiff, weil ſie natürlich ſchien, willkührlich hinzugeſetzt haben? Wenn καὶ εὐθέως nicht ſo verſtanden werden kann, als ſey das ſchnellere Landen eine Folge der willigen Aufnahme geweſen, oder als habe die Aufnahme kurz vor dem Landen ſtatt gefunden, ſo ſcheint darin der Gegenſatz gegen ἤθελον zu liegen, daß man ihn aufnehmen wollte, aber nicht dazu kam, weil es nicht mehr nöthig war. Strauß [1]) findet hierin mit Chryſoſtomus eine Joh. Vergrößerung des Wunders, ſofern Chriſtus nach dieſer Darſtellung auch ohne Aufnahme in das Schiff an das Ufer gelangt ſey. Allein müßte dann nicht Joh. ausdrücklich bemerkt haben, Jeſus ſey mit dem Schiff zugleich an das Ufer gekommen? Eher könnte man aus dem allerdings etwas ſeltſamen Abbrechen der Erzählung ſchließen, Joh. habe auf das περιπ. ἐπὶ τ. θ. kein beſonderes Gewicht gelegt, und laſſe die Möglichkeit offen,

1) A. a. O. Bd. 2. S. 202.

daß er darin nichts Wunderbares gefunden. Auffallend bleibt, daß, während die Synoptiker (Matth. 14, 33.) den großen Eindruck des Wunders auf die Ueberfahrenden beschreiben, Joh. gänzlich davon schweigt, obgleich er von dem Speisewunder ausdrücklich bemerkt, daß daſſelbe den größten Eindruck gemacht habe.

Die Parallele bey Matth. und Mark. zieht sich, wiewohl unvollkommener, fort bis V. 25. Johannes sagt V. 24. bestimmt, sie kamen nach Kapernaum; ganz unbestimmt Matth. 14, 34. und Mark. 6, 53. ἦλθον εἰς γῆν Γεννησαρέτ, vergl. aber Mark. 6, 45. Von der bey Johannes folgenden Unterredung scheinen beyde nichts zu wissen. Da aber Mark. 6, 52. οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις u. s. w. sich aus dem nächsten Context kaum erklären läßt, so könnte man, wenn nicht etwa Mark. 8, 11 – 21. auf etwas anderes führt, versucht werden, darin eine dem Markus selber unbewußte Beziehung auf Johannes 6, 26. 27. anzunehmen. Gerade, was auf die zweyte Speisung bey Matth. 16, 1 ff. und Mark. 8, 11 ff. folgt, berechtigt zu der Vermuthung, daß sich auch in der synopt. Tradition eine Notiz davon erhalten haben möge, daß an die Speisung und Ueberfahrt sich ein weiteres Gespräch mit Anspielung auf die Speisung anknüpfte.

V. 22 – 24. Was die Construction dieser Verse [1]) betrifft, so ist nach Griesbachs Text V. 23. als Parenthese, und V. 24. als Reassumtion der unvollendeten Construction V. 22. mit Veränderung des ἰδὼν in ὅτε οὖν εἶδεν anzusehen. So schon Euthymius [2]). Allein abgesehen von unbedeutenderen Varianten, lesen statt ἰδὼν V. 22. ADL 42. und einige Uebersetzungen εἶδον, auch εἶδεν, dieses auf ὁ ὄχλος als Singular, jenes darauf als Collectivum

1) Ueber die älteren Constructionen s. Lampe.

2) Er sagt zu V. 22. δοκεῖ ἐλλείπειν ὁ λόγος. V. 23. sey eine μεταξυλογία — εἰς δήλωσιν τοῦ ὕστερον ἐλθεῖν αὐτά.

bezogen. Lachmann hat εἶδον in den Text aufgenommen, und es iſt ſchwer, ſich dagegen zu wehren. Die Lesart iſt zwar diplomatiſch nicht ſicher genug; aber ſie ſcheint dem ſonſt eben nicht periodiſchen Style des Johannes entſprechender zu ſeyn, als ἰδών. Auch treten bey εἶδον die einzelnen Momente der Erzählung beſtimmter auseinander: V. 22. ſieht das Volk, daß außer dem Schiffe, womit die Jünger abgefahren waren, keins weiter dagewesen war; V. 23. ſind unterdeß andere Fahrzeuge aus Tiberias in der Nähe angekommen; V. 24. ſieht das Volk, daß Jeſus nicht mehr am öſtlichen Ufer zu finden iſt, benutzt jene Fahrzeuge und ſetzt auch über. Aber ἰδών hat Cod. B. Außerdem macht bedenklich, daß V. 23. im Zuſammenhange mehr einen Zwiſchenſatz, wodurch erklärt werden ſoll, woher das Volk die Schiffe zur Ueberfahrt V. 24. erhalten hat, als ein Moment für ſich bildet, was durch die Lesart ἰδών beſſer ausgedrückt iſt.

Der Erzähler, nach echt Griech. Art [1]) ſich in den Moment des Gewahrwerdens verſetzend, gebraucht von dem, was V. 22. von dem Tage zuvor bemerkt wird, ſtatt der Plusquamperfecta, Aoriſte, V. 24. von dem eben Gegenwärtigen, ſtatt des Aoriſtes, das Präſens (praes. historicum). Sonach iſt die Stelle ſo zu überſetzen: Am andern Tage, als das Volk, welches jenſeits des Sees (am öſtlichen Ufer) ſtand, gewahr wurde, oder erfuhr, daß kein anderes Schiff am Orte geweſen war, außer einem, und daß Jeſus nicht mit ſeinen Jüngern zuſammen, ſondern ſeine Jünger allein weggefahren waren, (es waren aber unterdeß andere Schiffe von Tiberias nicht weit von dem Orte, wo man Tags zuvor das Brod unter Dankſagung des Herrn gegeſſen hatte, angekommen,) als alſo das Volk ſah, daß Jeſus nicht mehr da war, noch auch ſeine Jün-

1) S. Dr. Gieſeler in d. Studien und Kritiken 1829. Heft 1. S. 137.

ger, benutzte es jene Fahrzeuge (V. 23.), und fuhr mit denselben nach Kapernaum, Jesum aufzusuchen.

Wie viel Volks überfuhr, ist nicht gesagt. Für 5000 Mann hätte es einer Flotte bedurft. Diese Menge mochte sich zum Theil schon verlaufen haben. War das Volk zum Theil aus Tiberias, so erklärt sich, wie andern Tags Schiffe kamen, die Leute zu holen.

VI, 25 — 71.

Unterredung Jesu in der Synagoge zu Kapernaum über das wahre Himmelsbrod und den Genuß seines Fleisches und Blutes.

V. 25. Daß das relative πέραν τῆς θαλάσσης hier von Kapernaum, wie V. 22. πέραν von dem östlichen Ufer, zu verstehen sey, lehrt der Zusammenhang. Hier in seiner ἰδία πόλις war Jesus am leichtesten zu finden. Aus V. 59. sieht man, daß die Leute ihn in der Synagoge, oder auf dem Wege dahin suchten und fanden.

Warum sie ihn suchten? Das Wunder der Speisung hatte sie an ihn gefesselt, sie hatten die Absicht gehabt, ihn zum Könige zu machen. Diese mochten sie noch nicht ganz aufgegeben haben. So ziehen sie ihm nach, aber, wie es bey Haufen geschieht, ohne bestimmten Plan, was sie von ihm fordern, mit ihm thun wollen. Sie knüpfen mit der Frage an, die ihnen zunächst lag, πότε ὧδε γέγονας; Sie hatten Jesum nicht übersetzen sehen V. 22., und so deucht ihnen seine Ankunft für den Landweg zu früh, und wird ihnen unerklärlich. Liegt darin eine Beziehung auf das Wunder V. 16–21? Aus dem wann? mußte sich leicht die Frage nach dem wie? entwickeln. Aber um so auffallender ist, daß der Herr auf diese Frage gar nicht eingeht. War die Ueberfahrt des Volkes, wie man gemeint hat [1]), nur ersonnen, um das wunderbare Wandeln auf dem See zu bestätigen, warum läßt Joh. Jesum auf die Frage des Volks gar nicht eingehen?

1) Strauß a. a. O. S. 203. Bauer a. a. O. S. 232.

V. 26. Dieß ist im Sinne des Johannes die nächste Antwort Jesu. Die Frage des Volks beseitigend, weil sie zu nichts weiter führte, hält ihnen Jesus, wohl wissend, was in dem Menschen ist, den sinnlichen Trieb ihrer Verwunderung und ihres Kommens zur Beschämung vor, und gewinnt so, wie schon Chrysostomus meinte, den Anfang einer geistigeren Unterredung. Nicht deßhalb, sagt er, weil Ihr Wunder gesehen habt, als Zeichen meiner Dora, sondern weil Ihr gestern von mir gespeist und satt geworden seyd, sucht Ihr mich auf. — Wie aber konnte sich Jesus mit einem so rohen sinnlichen Volkshaufen in eine Unterredung so geistiger Art einlassen? Man kann nicht sagen, οὐχ ὅτι stehe nur vergleichungsweise. Der Ausdruck ist absolut. Aber Jesus drückt nicht die natürliche Mischung dunkler Antriebe im Volkshaufen aus, sondern eben nur den Trieb des sinnlichen Messiasglaubens, der bey dem Speisewunder besonders hervortrat als leiblicher Sättigungstrieb. Σημεῖα begreift wohl auch die Heilwunder V. 2. Auch hierin sah das Volk nur Hülfe in leiblicher Noth. Außerdem ist zu bedenken, daß der Volkshaufe aus Leuten verschiedener Richtung und Empfänglichkeit bestand. Ueberhaupt aber lag in ihrem Suchen nach Jesus ein Keim des Vertrauens, den Jesus anzuregen für möglich und nothwendig hielt. Verfuhr er wesentlich anders bey der Bergpredigt? Auch hier muthete er dem Volke an, von dem sinnlichen Wundereindrucke unmittelbar zu dem Geistigen überzugehen.

V. 27. Da der Zweck der Rede gerade auf das Ausschließende, Ungetheilte geht, so kann μή nicht durch μόνον gemildert werden. Nicht die irdische, vergängliche Nahrung sollt Ihr bey mir suchen, sondern die unvergängliche Nahrung zum ewigen Leben; sonst ist Euer Suchen eitel. In diesem entschiedenen Gegensatz spricht Jesus. Kamen sie, äußeres Wohlseyn von dem Messias zu suchen, zu erwerben, so knüpft die Rede natürlich an. Erwerben, verschaffen ἐργάζεσθαι, sollten sie sich etwas von ihm, aber

nur das wahre ewige Leben. Ἐργάζεσθαι entspricht dem ζητεῖν V. 26. und ist nur der prägnante Ausdruck dafür, vielleicht von Joh. schon mit Beziehung auf V. 28. ἐργάζ. τὰ ἔργα τ. θ. gewählt. De Wette findet auffallend, daß man sich etwas erwerben, verschaffen soll, was man von dem Messias doch nur empfangen kann. Aber Jesus giebt das ewige Leben doch nur denen, die darnach trachten. Dieses Trachten aber ist eben das ἐργάζεσθαι. Auch auf dem irdischen Gebiete müssen thätiger Erwerb und Segen und Glück zusammenkommen, wenn etwas erreicht werden soll. Insofern ist der Ausdruck der Sache entsprechend. Das Gesuchte im Ausdruck, was de Wette tadelt, tritt erst V. 28. ein.

Τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον bezeichnet im Gegensatz gegen τὴν ἀπολλυμένην (die vergängliche Speise, deren Nahrungskraft vergeht,) die dauernde, vollkommen befriedigende Nahrung, in deren Genuß kein Hunger noch Durst wieder entsteht, s. V. 35. vergl. 4, 13. 14. Εἰς ζωὴν αἰώνιον vollendet den Begriff des μένειν und drückt die bestimmte Beziehung desselben aus, vergl. 4, 14. — Diese Speise, sagt Jesus, wird der Menschensohn geben denen, die sie suchen. Ihr sucht sie bey mir nicht vergebens.

Dieser Gedanke: ἣν ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. u. s. w. wird besonders erhärtet. Der Menschensohn hat die göttliche Beglaubigung, Bevollmächtigung, dafür. Da τοῦτον nur auf υἱὸς τ. ἀνθ. bezogen werden kann [1]), so ist unmöglich, γὰρ anders als auf ἣν — δώσει zu beziehen [2]). Ueber

1) Maldonatus meinte, Ammonius beziehe τοῦτον auf βρῶσιν. Späterhin hat man sich die unbankbare Mühe gegeben, diese Beziehung durch eine Hebr. mutatio generum zu erklären. Aber wenigstens in der Catene des Corderius construirt Ammonius τοῦτον richtig. Nur diejenigen, welche den Text der Vulgata interpretiren, können über die Beziehung von τοῦτον zweifelhaft seyn.

2) Bengel bezog γὰρ auf μένουσαν.

das bildliche ἐσφράγισεν ist früher viel gestritten worden 1). Das Wort wird hier wesentlich eben so gebraucht, wie 3, 33., nur daß hier das Object der Besiegelung eine Person ist, dort eine Wahrheit. Die Erklärungen aus irgend einem besonderen technischen Gebrauch des Wortes bey den Griechen sind eben so falsch, wie die aus versteckten typischen Beziehungen auf das alte Testament. Der einfache populäre Sprachgebrauch liegt hier am nächsten. Da σφραγίζειν τινὰ nicht heißen kann, Jemanden zum Siegel oder Abdruck machen, sondern nur, Jemanden mit einem Siegel versehen, so ist die Auslegung einiger Alten, daß Gott Christum zum Siegel oder Abdruck seines Wesens gemacht habe, durchaus verwerflich. Wie 3, 33. hat σφραγίζ. hier die Bedeutung der Beglaubigung, Beurkundung. Den Menschensohn, diesen hat der Vater dazu beglaubigt (durch sein Zeugniß 5, 36 ff.), die ewige Lebensspeise zu geben. Chrysostomus: ἐπὶ τούτῳ ἔπεμψε ταύτην ἡμῖν καμίζοντα τὴν τροφήν.

V. 28. In V. 27. lag etwas, das zu der Frage nöthigte, welches die unvergängliche Speise sey? Nach V. 35. ist es Jesus selbst. Aber das Volk denkt eben nur an die ζωὴ αἰώνιος in unbestimmter Weise, oder, wenn sinnlicher, an das Messianische Gastmahl. Hiernach fragt es nicht weiter. Dagegen will es wissen, was es zu thun habe, um sich jene Speise zu erwerben. Das Nächste war, an den Weg des Gesetzes zu denken, auf welchem man zum Ziele der ζωὴ αἰώνιος gelangt, also an die ἔργα τ. θ., die Werke, welche Gott gefällig, seinen Geboten gemäß sind (Jerem. 48, 10.). Einfach wäre gewesen, nach den bestimmten ἔργοις zu fragen vgl. Matth. 19, 16. Aber sie fragen gleichsam deliberirend (ποιῶμεν), was sie zu thun hätten, um die Werke des Gesetzes so vollkommen zu thun, wie Jesus verlange.

V. 29. Die Antwort giebt dasjenige Gotteswerk an,

1) S. Lampe und Elsner zu d. St.

worin alles wahre Thun nach Gottes Willen jetzt für sie begriffen ist, den Glauben an den gesendeten und beglaubigten Messias.

V. 30. 31. Wie Grotius meint, fragen hier Andere, als die, welche das Wunder der Speisung Tags zuvor erlebt hatten. Aber nach dem Context sind es dieselben. Wie aber konnten diese ein neues Wunder fordern? Weiße[1]) hält dieß für unmöglich. Deßhalb meint er, das Gespräch über das Lebensbrod habe ursprünglich mit der Speisung in gar keinem historischen Zusammenhange gestanden. Aber Joh. hat es doch in diesem Zusammenhange gedacht. Und so fragt sich, wie er dieß gethan habe? Ist es nicht möglich, daß das Wunder vom Tage zuvor denselben, die ihn deßhalb zum Könige ausrufen wollten, jetzt nicht mehr genügte? Der sinnliche Wunderglaube ist unersättlich, er verlangt Wunder auf Wunder. Sie verlangen ein Wunder größerer Art, wenigstens ein solches, wie Moses für ihre Väter gethan hatte; Manna wollen sie jetzt essen. Kann er ihnen dieß nicht geben, so steht er dem Moses nach, kann also auch der Messias nicht seyn. Aehnlich ist, wenn nicht im Wesentlichen derselbe Zusammenhang, Matth. 16, 1 ff. Mark. 8, 11 ff., wo die Pharisäer nach dem Speisewunder ein Zeichen vom Himmel fordern. Hatten diese auch das Speisewunder nicht mit erlebt, so hatten sie doch andere Zeichen genug gesehen, um zufrieden seyn zu können. Konnten nicht unter dem Volkshaufen hier solche immer unbefriedigte Pharisäer seyn? In dem τί ἐργάζῃ liegt eine gewisse Replik auf ἐργάζεσθε V. 27., was schaffst du, damit wir an dich glauben können mit Recht?

Den Juden war Moses so sehr ein Typus des Messias, daß sie sagten: Qualis fuit redemtor primus (Moses), talis erit redemtor ultimus (Messias), und: Redemtor prior descendere fecit pro iis Manna, sic et redemtor

1) S. evangel. Geschichte 2. S. 228.

poſterior descendere faciet Manna, sicut scriptum est Pſ. 72, 16. [1]). Auch legten ſie auf kein Wunder im A. T. mehr Gewicht, als auf das Manna, das Himmelsbrod Pſ. 78, 24. (ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς LXX. דְּגַן שָׁמַיִם vergl. Pſ. 105, 40.) [2]). Indem die Juden hier den feyerlichen Ausdruck ἄρτος ἐκ τ. οὐρ. wählen, wollen ſie den Gegenſatz gegen das irdiſche Brod vom Tage zuvor recht hervorheben. Die Forderung iſt nur mittelbar in dem Vorbilde, welches ſie Chriſto vorhalten, ausgedrückt.

V. 32. Mit der Antwort will Jeſus von dem ſinnlichen Wunder auf das größte aller Wunder, das jetzt vor ihren Augen geſchah, hinlenken, auf ſeine Erſcheinung und Wirkſamkeit unter ihnen, auf die Mittheilung des wahren Himmelsbrodes in ihm ſelber.

Die verſchiedenen Gegenſätze οὐ Μωσῆς — ἀλλ' ὁ πατήρ μου, dann δέδωκεν — δίδωσιν werden concentrirt in dem Begriffe ἀληθινός. Das Moſaiſche Manna, meint Jeſus, könne nur uneigentlich und bildlich Himmelsbrod genannt werden, denn es ſey nur eine irdiſche, vergängliche Speiſe geweſen. Das wahre echte Himmelsbrod habe Moſes weder gegeben, noch zu geben vermocht. Das vermöge allein ſein Vater ſelbſt zu geben und gebe es ihnen jetzt. Damit will Jeſus nicht das Werk der göttlichen Providenz in dem Manna der Wüſte leugnen, ſondern nur als das größere und vollkommnere Wunder das echte Himmelsbrod, welches jetzt der Vater den Menſchen in der Sendung ſeines Sohnes giebt, darſtellen.

V. 33. wird das Himmelsbrod näher beſtimmt, und zugleich der Grund angegeben, warum dieſes der Vater allein zu geben vermöge. Ἄρτος τ. Θ. iſt der deutlichere

---

1) Midras Coheleth fol. 86, 4. nach Lightfoot.

2) Joſephus nennt das Manna θεῖον καὶ παραδοξον βρῶμα; Philo θαυματουργούμενον καὶ τερατιον ἔργον. Abeneſra ſagt, unter allen durch Moſes geſchehenen Wundern ſey das Wunder des Mannas das größte. S. Lampe zu d. St.

und kürzere Ausdruck für τὸν ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ. τὸν ἀληθινόν. Der Satz verhält noch, was V. 35. bestimmter sagt, ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. — Ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρ. steht nicht für ὁ καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. V. 41. vergl. V. 38. und 51. Außer dem Erzählungsstyl kann das Particip des Präsens nicht aoristisch gebraucht werden. Hier um so weniger, da der Satz keine einzige Form der vergangenen Zeit enthält. Auch unterscheidet Johannes ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρ. V. 33. 50. und ὁ καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. V. 41. 51. (vergl. V. 38. 42. καταβέβηκα ἐκ τ. οὐρ.) bestimmt dem Sinne nach. Wo er, wie hier das Herabsteigen des Gottesbrodes vom Himmel zum wesentlichen inhärirenden Prädicat des Begriffes desselben macht, setzt er das Präsens, da aber, wo er das Herabsteigen des Brodes vom Himmel als bestimmtes Factum in der Erscheinung Christi denkt, gebraucht er den Aorist. Demnach ist unsere Stelle so zu fassen: das Gottesbrod ist das, welches wirklich vom Himmel, von Gott, herabsteigt, göttlichen Ursprungs ist, und der Welt Leben giebt, so daß jeder, wer davon ißt, nicht hungert und durstet und nicht stirbt V. 35. 49. 50., dieß ist sein Wesen. Olshausen erkennt zwar diesen Unterschied an, aber er will nicht, daß ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ u. s. w. Eigenschaftsbegriff von ἄρτος τοῦ θεοῦ sey. Dadurch entstehe, meint er, eine unerträgliche Tautologie; es verstehe sich von selbst, daß das Gottesbrod vom Himmel komme, da Gott im Himmel sey. Aber sobald man ἄρτος τοῦ θεοῦ zunächst in weiterem Sinne nimmt, wonach auch das irdische Manna darunter verstanden werden kann, und ὁ καταβαίνων in Beziehung auf den Gegensatz des irdischen Mannas als nähere Bestimmung des ἄρτος τοῦ θεοῦ ὁ ἀληθινός, fällt jener Einwurf weg. Wie aber Olshausen sagen kann, ὁ καταβαίνων u. s. w. sey Prädicat oder mit Inversion Subject in dem Sinne: der vom Himmel Herniederkommende und Leben Spendende ist selbst das Gottesbrod,

verſtehe ich nicht. Chriſtus war, als er hier ſprach, nicht καταβαίνων, ſondern καταβάς ſ. V. 38. und 3, 13.

V. 34. nehmen Chryſoſtomus, Cyrill, Auguſtin, Calvin u. a. ironiſch, als meinten die Juden, ſolch Brod gebe es nicht, ſonſt wünſchten ſie wohl dergleichen. Aber die Antwort Jeſu V. 35. ſchickt ſich nicht dazu. Dieſe ſetzt voraus, daß die Juden in der Meinung [1]), es werde einſt wirklich ein noch beſſeres Manna geben, als wovon ihre Väter gegeſſen, redlich ein ſolches fordern. Wie die Samaritanerin 4, 15., ſind ſie im Begriff Höheres zu ahnen, aber zu ſinnlich, um es zu erkennen; bleiben ſie zwiſchen Bild und Deutung ſchweben, und verſtehen den Herrn nicht.

V. 35. Den Verlangenden und Mißverſtehenden, welche das Brod des Lebens außer ihm ſuchen, bietet Jeſus ſich ſelbſt dar als das ſchon vorhandene, Allen bereite Brod des Lebens. Nur er vermag, die ewig dauernde βρῶσις zu geben V. 27., und nur das wahre Himmelsbrod enthält die wahre Lebensnahrung, V. 33. So nennt er ſich das Brod des Lebens, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, vergl. V. 38. Der bildliche, myſtiſche Ausdruck war damahls in den Schulen der Juden in analogen Beziehungen nicht ungebräuchlich [2]). Die Juden verſtehen dieß auch. Nur das ὁ κα-

1) Tanchuma in Jalkut Sim. fol. 73. 4. Cuinam vero Manna jam praeparata est? Justis in seculo futuro. Quicumque credit, dignus est, qui illud comedat. Nach Buxtorf Hist. Mannae Cap. 2. p. 352. heißt es im Buche Sohar: Quinam sunt illi, qui eo tempore illa Manna coelesti nutriti fuerunt? Respondetur: Hi sunt sapientes, qui die noctuque student in lege. Alter excipiens dixit: An existimas ipsa illa Manna? Respondit: Non, sed cibo ei simili, qui duplo pretiosior est. Vergl. Apok. 2, 17.

2) Buxtorf theilt Historia Mannae Cap. 2. p. 350 sqq. folgende Rabbiniſche Erklärung der Worte Exod. XVI, 25. mit: Ex mente R. Eliezer ben Chasmae per vocem הַיּוֹם intelliguntur filii seculi futuri habent subsistentiam suam per elementum vel principium Mannae, quod est lux suprema et divina. (R. Bechai in legem fol. 81. ſagt: Manna est progenies lucis, lux principium Mannae). In seculo venturo neque edunt, neque

ταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist ihnen dunkel oder anstößig. Ὁ ἐρχόμενος πρός με für ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ vergl. 5, 40. Es liegt darin hier eine Anspielung auf das Kommen und Suchen des Volkes s. V. 26. — Wie 4, 14., so will Jesus hier durch hyperbolische Rede die bildliche Vorstellung entsinnlichen, und so zum Verständniß verhelfen. Wo gäbe es eine irdische Speise, welche Hunger und Durst auf immer stillte! Nur auf dem geistigen Gebiete ist so etwas möglich. Nur der Glaube an Christum stillt alle Sehnsucht und befriedigt alle wahren Lebensbedürfnisse, gerade je mehr er in dem sehnsuchtsvollen, bedürftigen Gemüthe wächst und sich reinigt. Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß das zweyte Glied der Parallele mehr enthält, als das erste. Nicht nur den Hunger, auch den Durst stillt jenes Lebensbrod auf immer. Das Manna in der Wüste vermochte dieß nicht; denn kaum war der Hunger des Volkes gestillt, als der quälende Durst sie gegen Moses empörte und sie deßhalb mit ihm zankten, 2 Mos. 17, 1 ff. Die Anspielung hierauf ist wenigstens möglich.

V. 36. Hätte Semler Recht, με hinter ἑωράκατέ, weil es A und Veron. Verc. Gatean. nicht haben, zu streichen, so wäre die Beziehung des ἀλλ' εἶπον ὑμῖν u. s. w. auf V. 26. (vergl. V. 30. ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι) einigermaßen wahrscheinlich. Aber die meisten und wichtigsten Auctoritäten, und, wie es scheint, auch die Analogie von V. 40. (πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτόν) schützen με hinlänglich. Man stieß es der scheinbaren historischen Schwierigkeit wegen aus. Ist es echt, so wird die Beziehung des ἑωράκατε auf V. 26. un-

---

bibunt, sed justi sedent cum coronis suis in capitibus et aluntur splendore majestatis divinae. Philo deutet das Manna auf den Logos, den Geber der göttlichen Weisheit. So sagt er z. B. in seinen Allegor. legis lib. 3. zu Exod. 16, 13 sqq. Ὁρᾷς τῆς ψυχῆς τροφὴν οἵα ἐστί; λόγος θεοῦ συνεχής u. s. w. Mangey I. p. 120 sq. Ed. Richter §. 59 sqq. Vergl. de profugis, Mangey I. p. 566. Ed. Richt. §. 25.

möglich. V. 26. iſt nur ſehr entfernt ähnlich; auch müßte die Beziehung auf das Wunderzeichen beſtimmter hervortreten. Außer V. 26. aber im vorliegenden Geſpräch eine Beziehung aufzufinden, iſt vergeblich. Daß Johannes den früheren Vorwurf Jeſu, der doch bedeutend genug iſt, in ſeinem Evangel. gänzlich ausgelaſſen haben ſollte, iſt nicht wahrſcheinlich. Wir finden ihn mit Euthymius[1]) in 5, 37-44. Dieß iſt um ſo wahrſcheinlicher, da überhaupt die Vertheidigungsrede Jeſu Kap. 5. allen folgenden bis Kap. 10., wie ein Thema, zum Grunde liegt. Aus dieſer Combination ergiebt ſich folgender ſehr natürliche Sinn und Uebergang zu V. 37.: Obwohl der Preis des Kommens zu mir ein ſolches Lebensbrod iſt, obwohl das dargebotene Heil Euch in meiner Perſon vor Augen ſteht, ἑωράκατέ με, glaubt Ihr doch nicht. Ich habe es Euch ſchon geſagt. Wie Alle zu mir kommen, welche der Vater mir gegeben, ſo Niemand, der dieſen Zug und Trieb vom Vater, die Liebe zu Gott, nicht hat. — Das erſte καὶ von einigen Handſchriften z. B. K. ausgelaſſen, aber von den meiſten Zeugen geſchützt, hebt den Begriff des ἑωράκατέ με mehr hervor im Gegenſatz gegen das folgende καὶ οὐ. In ſtrengerer Syntaxis würde man ſtatt des erſten καὶ ein καίπερ finden, was aber Joh. gar nicht hat, das zweyte in den Begriff dennoch auflöſen.

Wird aber nicht, wenn Jeſus an den früheren Ausſpruch 5, 37 ff. erinnert, dieſelbe Zuhörerſchaft von 5, 17 ff. vorausgeſetzt? Allerdings. Gleichwohl iſt es eine ganz andere. Dort die feindlichen Juden in Jeruſalem, hier die

---

1) Dieſer aber, nachdem er den Satz ſo erklärt hat: ἑωράκατέ με, ἤγουν, ἐγνώκατε, τίς εἰμι, ἀπό τε τῆς μαρτυρίας Ἰωάννου, ἀπό τε τῶν σημείων, ὧν ἐποίησα, καὶ ἀπὸ τῆς μαρτυρίας τῶν γραφῶν, ἃς ὑμῖν ἀνέπτυξα· ἀλλ' ἐθελοκακοῦντες οὐ πιστεύετε, fügt hinzu: πότε δὲ τοῦτο εἶπεν αὐτοῖς; εἰκὸς τοῦτο ῥηθῆναι μέν, μὴ γραφῆναι δέ. Chryſoſtomus bezieht εἶπον ὑμῖν auf V. 26., Cyrill theologiſch genug, aber nicht hiſtoriſch, auf den altteſt. Spruch Eſ. 6, 9. vergl. Ev. Joh. 12, 38 ff.

Galiläischen, welche für die wunderbare Speisung wenigstens dankbar und dem Glauben nicht abgeneigt waren. Meint etwa Johannes, diese Galiläer hätten an dem Feste zu Jerusalem 5, 1 ff. die Rede Jesu 5, 37 ff. mit angehört, und erinnerten sich an jenen Vorwurf gar wohl? Man müßte es auf eigene Gefahr errathen, denn er sagt nichts davon. Wer gutmüthig wäre, könnte diesen Fehler der Composition dem Joh. verzeihen. Schon 6, 1 ff. ist ein solcher Mangel an anschaulichem, deutlicheren Auseinanderhalten oder Verbinden der historischen Momente bemerkbar. So könnte man eins zum andern rechnen und mit einander entschuldigen. Allein die neueste Kritik läßt sich so nicht abfinden. Um den Johannes von solchen Compositionsfehlern zu befreyen, und die Incohärenz der Darstellung aufzuheben, sucht Alex. Schweizer sehr scharfsinnig zu zeigen [1]), daß der ganze Abschnitt, 6, 1 - 26., unjohanneisch in der Darstellung und Sprache, die spätere Einschaltung des Ueberarbeiters sey, und daß die echtjohanneische Rede V. 27 - 58. sich unmittelbar an den Schluß von Kap. 5. anreihe, als reine Fortsetzung der Vorträge Jesu vor den Ἰουδαίοις im Tempel zu Jerusalem. Dafür spreche, daß V. 41. und 52. ausdrücklich οἱ Ἰουδαῖοι als Interlocutoren genannt würden, wie 5, 18., nicht der Galil. ὄχλος V. 22. und 24. Johannes aber unterscheide in den echten Stücken des Ev. bestimmt die Ἰουδαῖοι, die Bewohner der Provinz Judäa, von den Einwohnern der übrigen Provinzen, z. B. 11, 8. selbst von den Peraiten. Um die Johanneische Grundlage mit dem Eingeschalteten in eine handliche Uebereinstimmung zu bringen, habe der Ueberarbeiter V. 26. aus einem sonstigen, ungefähr überlieferten Worte Jesu einen Uebergang zur Rede eingefügt, und V. 59. nicht vergessen, der Notiz V. 26. entsprechend, zu bemerken, daß die Rede in der

1) Am a. O. S. 80 ff.

Synagoge zu Kapernaum gehalten ſey. Aber bey dem allen ungeſchickt und unglücklich, habe er V. 41. und 52. unterlaſſen an die Stelle der Ἰουδαῖοι den Gal. ὄχλος zu ſetzen.

Wir übergehen, wie Schweizer zur Rechtfertigung ſeiner Vermuthung den Mangel an pragmatiſchem Zuſammenhange in V. 30., und dann die, wie ihm ſcheint, den geſchichtlichen Zuſammenhang verwirrende Notiz 7, 1. geſchickt benutzt. Von jenem haben wir bereits geſprochen, das letztere, ſehr ſcheinbare Argument müſſen wir ſpäter an Ort und Stelle beleuchten. Wir fragen zunächſt, ob ſich wirklich zwiſchen 5, 45–47. und 6, 27. ein unmittelbarer Zuſammenhang conſtruiren laſſe?

Nach Schweizer ſoll der Zuſammenhang dieſer ſeyn: Nachdem Jeſus Ende Kap. 5. den Juden geſagt, ſelbſt die Hinweiſung Moſes auf ihn, den Meſſias, helfe ihnen nichts, weil ſie die Ehre bey Menſchen höher achteten, als die Ehre bey Gott, fahre er 6, 27. in gleicher Tendenz fort: Mühet Euch nicht um leibliche Nahrung, ſuchet die himmliſche, welche ich ſpende, u. ſ. w. —

Iſt einmahl wirklich ſo angeknüpft, dann ſpinnt ſich der Faden der Unterredung leicht weiter, und V. 36. hat ſeine deutliche Beziehung. Aber wie kommt Jeſus oder ſein Referent von 5, 47. unmittelbar auf 6, 27.? Man begreift, wie die Juden V. 31. von Moſes wieder auf Moſes kommen, aber wie konnte Jeſus, nachdem er den Angriff auf die Widerſpenſtigkeit der Juden bis auf die Spitze getrieben, daß er faſt daran verzweifelt, ſie zum Glauben zu bewegen, unmittelbar darauf dieſelben Juden auffordern, ſich nicht um leibliche Nahrung, ſondern himmliſche Speiſe zu mühen? Hier iſt kein natürlicher Uebergang, ſondern ein Sprung in das Gegentheil. Irgend etwas dazwiſchen Liegendes muß dieſe überraſchende Wendung veranlaßt haben. Noch auffallender wird dieſer Sprung durch die Form der Aufforderung. Von irdiſcher Speiſe und Nahrungſuchen iſt im ganzen 5ten Kapitel keine Spur.

Die Juden, mit denen Jesus hier zu thun hatte, wären wohl um irdische Nahrung wenig bekümmert; sie waren Schriftforscher V. 39., und suchten also geistige Nahrung. So war für diese die Form der Aufforderung zum Glauben in keiner Art recht schicklich und verständlich, weder das negative μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, noch das positive ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν. Dagegen entspricht die Aufforderung und ihre Form einem Volkshaufen, der auf tägliche Nahrung ausging, aufs beste. Soll die Unterredung Kap. 6. sich unmittelbar an 5, 47. anschließen, so würde eher V. 30., als V. 27. einen schicklichen Verknüpfungspunct darbieten. Aber hier hat der vermeintliche Ueberarbeiter so gut mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen gewußt, daß man die Fuge nicht entdecken kann. Ja, genauer betrachtet, setzt die Zeichenforderung V. 30 f. ganz andere Leute voraus, als Kap. 5, 18 ff. Die Juden von Kap. 5. konnten, nachdem sie von Jesus bereits auf die höchsten Spitzen seines Werkes hingewiesen worden waren, kaum noch auf ein Mosaisches Mannawunder zurückfallen, und weitere Forderungen machen. Der eigenthümliche Gedankenstoff von Kap. 5. ist V. 47. für beyde Theile so erschöpft, daß sie nur auseinandergehen konnten.

Der Ueberarbeiter ist zwar nach Schweizers Charakteristik ungeschickt und unglücklich. Aber, wenn sein Geschick doch so weit reichte, bis V. 41. glauben zu machen, es spreche hier ein Galiläischer Volkshaufe, und wenn er besonnen genug war V. 59. hinzuzufügen, die Unterredung sey in der Synagoge von Kapernaum gehalten, wie sollte er vergessen haben, V. 41 und 52. die Verdacht erregenden οἱ Ἰουδαῖοι zu tilgen? Wie leicht war es ihm, wie bisher V. 28. 30. 34., auch V. 41. 52. die Gegenrede ohne näher bestimmtes Subject einzuführen!

Es ist wahr, Joh. versteht unter den Ἰουδαίοις in der Regel die Juden aus Judäa. Kap. 7. z. B. unterscheidet er davon sehr bestimmt die Galiläer, indem er unter jenen

noch die Bewohner von Jeruſalem beſonders hervorhebt. Allein 4, 9. nimmt er das Wort doch zweymahl ſo, daß er auch die Galiläer darunter begreift, und wenn er 3, 1. Nikodemus einen Oberſten der Juden nennt, ſo verſteht er darunter offenbar das ganze Volk. Eben ſo begreift er in der Leidensgeſchichte unter den Juden das ganze Feſtvolk, die Galiläer nicht ausgenommen, und indem er Kap. 12, 37 ff. von dem Unglauben des Volkes überhaupt ſpricht, lautet der Zuſammenhang zwar zunächſt auf die Leute in Judäa, aber er meint damit das ganze Volk. Entweder alſo, Johannes verſteht V. 41 und 52. unter den Juden Einwohner von Judäa, welche ſich zufällig in Galiläa, zumahl in Kapernaum, aufhielten, oder, weil wir davon keine ſichere Anzeige haben, die Judenſchaft als Abſtractum der Gegner Jeſu, im Unterſchiede von dem Volkshaufen, nicht aber von den Galiläern. In der ganzen Joh. Compoſition liegt, wie ſich beſonders 12, 37 ff. zeigt, daß Joh. ſich neben der jedesmahligen beſonderen Beziehung der Reden Jeſu auf die gerade gegenwärtigen Zuhörer, je allgemeineren Inhaltes ſie ſind, deſto mehr immer auch mittelbar eine allgemeinere Beziehung auf das gegenüberſtehende Judenthum, den κόσμος, denkt. So werden alle Reden Jeſu allgemeineren Inhalts, wie die Kap. 5 und 6., ein Ganzes, gleichſam Ein Geſpräch, Eine Streitrede gegen das Judenthum überhaupt. Unter dieſem Geſichtspuncte konnte Joh. V. 36. den gewiß oft wiederholten Vorwurf ſo ausdrücken, als wäre er bereits denſelben Hörern geſagt worden, und V. 41 und 52., wo in der Synagoge mehr das widerſprechende Judenthum, als der geneigtere ὄχλος hervortrat, οἱ Ἰουδαῖοι ſagen. Dieß iſt eine Eigenthümlichkeit, aber zugleich ein Fehler in der Compoſition. Ein Fehler, ſofern dieſe Eigenthümlichkeit etwas verſteckt iſt und zu Mißverſtändniß verleitet.

V. 37. Wie πᾶν ὃ δίδωσί μοι ὁ πατὴρ zu verſtehen ſey, lehrt V. 44. 45. Alles was göttlichen Zug und Trieb

zur Wahrheit, zum ewigen Leben hat, ein Kind Gottes in dieſem Sinne, iſt ihm dem Sohne vom Vater gegeben, und wird gläubig zu ihm kommen [1]). Wer dieſen Trieb nicht hat, bleibt fern, kann das Meſſianiſche Heil vor Augen haben, er glaubt doch nicht. Wie er nun ſo klagt und zugleich ſich damit tröſtet, daß es Gottgegebene giebt, ſo erklärt er, daß er den, der von Gott getrieben, ſich zu ihm wende, gewiß nicht (οὐ μή) aus der Gemeinſchaft des göttlichen Reiches hinauswerfen, ſondern gern aufnehmen werde.

Dem οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω [2]) liegt das Bild der βασιλεία τ. θ. zum Grunde ſ. Matth. 8, 12. 22, 13. Die Neutra πᾶν, ὅ, hier und V. 39. ſind Ausdruck der abſtracten Allgemeinheit, vergl. 17, 2. 1 Joh. 5, 4.

V. 38 und 39. Der Zuſammenhang mit V. 37. iſt dieſer: Nicht menſchliche Willkühr nimmt auf und verwirft, 5, 21. 22. 30. 8, 16., ſondern allein der heilige Wille des Vaters, den ich auszurichten vom Himmel herniedergeſtiegen bin. Des Vaters Wille aber iſt der Wille der Liebe, daß ich allen (τῷ κόσμῳ V. 33.), die ſich von ihm zu mir ziehen laſſen, das ewige Leben gebe. Vergl. 3, 16. 17.

Den abſoluten Nominativ, πᾶν ὃ δέδωκέ μοι, μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτό, vgl. 17, 2. Apok. 2, 7. 26., nimmt Grotius als Hebraismus. Raphelius aber und Wolf weiſen dieſelbe Conſtruction

---

1) Schon Chryſoſtomus ſucht dieſe Stelle gegen Mißverſtand zu ſchützen: *Οὐ τὸ τυχὸν πρᾶγμα ἡ πίστις ἡ εἰς ἐμέ· ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν δεῖται ῥοπῆς· καὶ τοῦτο δι' ὅλου κατασκευάζει τοῦ λόγου· δεικνύς, ὅτι ψυχῆς γενναίας τινὸς ὄντος καὶ τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐφελκομένης αὕτη δέεται ἡ πίστις.* Aehnlich Euthymius.

2) Die Figur der Litotes hierin bemerkte ſchon Luther. Illud non ejiciam foras, ſagt er, juxta tropum scripturae, quae per negativas vehementissime affirmat, intelligendum est ita, non ejiciam, sed lubentissime amplectar, ut sit expressio jucundae et promtae obedientiae Christi ad patrem simul et commendatio dulcissimae caritatis. Opp. ed. Jen. Tom. 1. p. 207. Deutſch Walch 7. S. 2570.

auch in der claſſiſchen Gräcität nach. Gewiß iſt, daß dergleichen Conſtructionen bey den Claſſikern nicht ungewöhnlich [1]), noch häufiger im Hebräiſchen ſind, überhaupt aber theils in mangelhaften Sprachbildungen, theils in rhetoriſcher Abſichtlichkeit, theils in Nachläſſigkeiten des Styles ihren Grund haben können [2]). Hier weiſt ἐξ αὐτοῦ auf den Hebraismus der Conſtruction hin.

Vor ἐξ αὐτοῦ ergänzt D μηδέν. So wird der Satz regelmäßiger und vollſtändiger. Aber obwohl die Abſchreiber gern die zweyte Negation auslaſſen, ſo ſcheint ſie doch hier urſprünglich nicht geſtanden zu haben. Ἐξ αὐτοῦ iſt das zu μὴ ἀπολ. unmittelbar gehörige Object. Αὐτὸ nach ἀναστ. verdient den Vorzug vor dem von GH 36. 40. u. a. aus V. 40. 44. 54. genommenen αὐτόν. Andere Codd. CELT und mehrere Minuskeln laſſen ἐν hinter αὐτὸ aus. Aber nach 11, 24. 12, 48. iſt beglaubigte Joh. Formel ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

Μὴ ἀπολέσω bildet mit ἀναστήσω u. ſ. w. einen ähnlichen Gegenſatz, wie 3, 16. μὴ ἀπόληται mit ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Aber wie verhält ſich die Formel ἀναστήσω ἐν τῇ ἐσχ. ἡμ. zu der verwandten ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, mit der ſie bald zuſammenſteht, bald nicht? Die Vergleichung von V. 40. 47. 53. 54., ferner 3, 16. 5, 24. und 25. könnte leicht zu der Meinung führen, beyde ſeyen gleichbedeutend, und die letztere ſage nur ohne Bild, was die erſtere mit einem aus der Jüdiſchen Meſſiaslehre hergenommenen ſymboliſchen Ausdrucke. Aber gerade da, wo beyde zuſammenſtehen V. 40. u. 54. würde, wenn ἀναστήσω u. ſ. w.

---

1) Beyſpiele aus Xenophon ſ. Viger. ed. Herm. p. 55. Cyrop. 6, 1. 31. 1, 4. 20. 4, 2. 3. 7, 5. 37. Exp. 7, 6. 37. vergl. Kypke observatt. sacrae zu AG. 20, 3. Raphelius Annot. philol. ex Xenoph. p. 114. 353. Ebend. Annot. ex Polybio et Arriano p. 242. Index Gronovii zu ſ. Edition von Aelian. var. hist., wo 2, 11. 13. 41. 3, 42. 7, 1. als mehr und weniger klare Beyſpiele angeführt werden.

2) S. Winers Grammat. §. 29. 3.

nur bildlicher Ausdruck für das ἔχειν ζωὴν αἰώνιον. wäre, nicht nur eine grundlose Tautologie entstehen, sondern auch der klarere Ausdruck dem dunkleren vorangehen, statt ihm zu folgen. Ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ im Munde des bereits erschienenen Erlösers muß von dem Schlusse der Messianischen Weltperiode verstanden werden, wo die leiblich Todten erweckt und das Gericht gehalten werden soll; in dieser Verbindung aber kann ἀναστήσω nur die Erweckung der leiblich Todten bedeuten, vergl. 11, 24. 20, 9. Die ζωὴ αἰώνιος ist schon im Moment des Glaubens vorhanden, aber ihre Vollendung erwartet sie erst von der ἀνάστασις nach dem Tode des Leibes [1]). So erklärt sich, warum Jesus bald bloß von dem Haben des ewigen Lebens, bald bloß von dem Erwecktwerden am jüngsten Tage spricht. So oft er aber beydes mit einander verbindet, läßt er jenes voran gehen und dieses folgen, wie Anfang und Schluß der Belebung. Eben wegen dieser Zusammengehörigkeit der Begriffe, muß V. 40. ἀναστήσω abhängig von ἵνα gedacht werden.

V. 40. lieset im Anfange des Satzes die lectio recepta δέ, eine lange Reihe wichtiger Auctoritäten bey Griesbach aber γάρ. V. 40. wiederholt allerdings was V. 39. gesagt ist, aber durch ὁ θεωρῶν — — κ. πιστ. erweiternd und erklärend. Deßhalb muß γὰρ gelesen werden, was Griesbach und Lachmann auch in den Text aufgenommen haben. Wenn Euthymius zu ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν erklärend hinzufügt τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς ψυχῆς, so hat er freylich Recht, daß das υἱὸν θεοῦ εἶναι genau genommen

1) So sagt schon Luther bey V. 52. (Walch 7, 2098): Das Wort auferwecken ist nicht ohne Ursach hinzugesetzt, denn daran ist viel gelegen. Es ist sonst ärgerlich, daß er sagt: Wer an mich glaubt, soll leben, und der Tod kommt gleichwohl mit vielen Gefährlichkeiten, die schlagen einem unter Augen. — Darum so setzet er das Wort hinzu, uns zum Trost, daß wir fest halten, stark und getrost seyn sollen. Obgleich der Tod über dich hinläuft mit Füßen und dich erwürget, so will ich dich doch wohl erhalten. —

nur mit den Augen des Geiſtes erkannt werden konnte, völlig Unrecht aber, wenn er fortfährt: ὃ ἐστιν, ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν. Ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν bezeichnet ähnlich, wie 5, 24. ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων, die objektive hiſtoriſche Bedingung der πίστις. Wer das Wort nicht hört, oder von Chriſto nichts hört und ſieht, kann auch nicht glauben. Statt πέμψαντός με lieſt Lachmann mit CDLT, einigen Minuskeln und mehrern Verſionen πατρός μου. Aber es iſt ſchwer zu ſagen, ob man aus Gewohnheit der Formel V. 38 und 39. πεμψ. μ. zum dritten Mahle ſchrieb, oder der Veränderung wegen πατρ. μ. ſetzte. Ich halte das erſte für wahrſcheinlicher. Auch entſpricht πατρ. μ. mehr dem Erklärungscharakter des Satzes.

V. 41. 42. Der γογγυσμός, das Murmeln, der Juden bezieht ſich auf das καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Sie verſtehen den Ausdruck von der himmliſchen Abkunft, finden aber darin eine zu arge Verleugnung des irdiſchen Urſprungs, daß ſie, um dieſen recht hervorzuheben, einander daran erinnern, wie ſie den Vater und die Mutter Jeſu recht gut kennten. Liegt hier die Vorſtellung zum Grunde, daß der Meſſias, der Sohn Gottes, unbekannter Herkunft ſeyn müſſe 7, 27., ja ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, Hebr. 7, 3. [1])? Oder meinten ſie nur, die bekannte menſchliche Abſtammung ſchließe die unmittelbar göttliche aus? Eine Vereinigung beyder iſt der ſinnlichen, wie der rein abſtracten Denkweiſe über göttliche Dinge unbegreiflich.

V. 43. 44. Lachmann ſchließt οὖν V. 43. in Klammern, Griesbach ſtößt es ganz aus. AD haben es, BCLT haben es nicht. Zur Ausſtoßung ſcheint kein hinreichender Grund zu ſeyn. Iſt es echt, ſo drückt es einen unmittelbareren Zuſammenhang mit V. 42. aus. Die Alten loben die Weisheit, womit Jeſus dem πῶς λέγει u. ſ. w. der Juden ausweichend, darauf aufmerkſam macht, daß

1) Bertholdts Christol. p. 81 - 83.

nur echter Gottesſinn, wahre Gotteserkenntheit ſeinen himmliſchen Urſprung zu erkennen vermöge. Dieß iſt richtig. Wenn aber Euthymius mit Chryſoſtomus ſagt: *οἰκονομικῶς παρίδραμε τὸν περὶ τούτου λόγον* (nemlich *περὶ θαυμαστοῦ τόκου*), *ἵνα μὴ ἕτερον σκάνδαλον ἀναιρῶν, ἕτερον ἐμβάλῃ*, ſo liegt dieß zu fern. Jeſus hält ſie unmöglich, den Gegnern auf ihrem jetzigen Standpuncte begreiflich zu machen, wie die göttliche Herkunft die menſchliche nicht ausſchließe und umgekehrt. Dem irdiſchen, ungöttlichen Sinne bleibt es unverſtändlich, daß er das Brod des Lebens iſt, vom Himmel herniedergeſtiegen. Alſo läßt er ſich auf den Einwurf nicht weiter ein, ſondern ſagt ihnen, daß ſie darüber zu murren aufhören würden, wenn ſie ſich von dem Vater zu ihm ziehen laſſen, und im Glauben die Erfahrung ſeines Heiles machen wollten. Ohne den Zug, den Trieb des Vaters kann aber Niemand zu ihm kommen, wer aber ſo kommt, dem werde er das volle Heil geben. — In dem erſten negativen Satze liegt der poſitive, daß Jemand ſo gezogen zu ihm kommt. Hierauf bezieht ſich *κἀγὼ ἀναστ. αὐτόν*. *Ἑλκύειν* vgl. 12, 32. das verſtärkte *διδόναι* V. 37. 38. iſt der populäre Ausdruck der Macht des göttlichen Triebes, nicht der Unwiderſtehlichkeit der Gnade Gottes im Sinne Auguſtins [1]).

1) S. Auguſtin de praedest. sanct. 1, 8. Doch weder hier, noch in ſein. tract. zu d. Stelle ſpricht er über *ἑλκύειν* ſo ſtark und ſo entſchieden, wie z. B. Hieronymus contra Pelag. lib. 3., wo es heißt: Etsi quis velit ad Chr. pergere, nisi pater coelestis traxerit eum, nequaquam cupiat et frustra nitatur. Auguſtin ſagt tract. 26. (pag. 494. Edit. Benedict. Tom. III.) bey unſerer Stelle: Magna est gratiae commendatio. Nemo venit nisi tractus. Quem trahat et quem non trahat, quare illum trahat et illum non trahat, noli velle judicare, si non vis errare. Semel accipe et intellige: Nondum traheris? Ora, ut traharis! — — Si trahitur, ait aliquis, invitus venit. — Si invitus venit, non credit, si non credit, nec venit. Non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo, nec motu corporis, sed voluntate cordis accedimus. — Noli te cogitare invitum trahi: trahitur animus et amore. — Si poëtae dicere licuit: Trahit sua quemque voluptas, (Virg. Eclog. II, 65.), non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed de-

Gleich darauf V. 45. werden die von Gott Gezogenen διδακτοὶ θεοῦ genannt. Wenn aber der Menſch hören und lernen muß, was Gott lehrt, um ein διδακτὸς θεοῦ, ein πιστεύων εἰς Ἰ. Χ. zu werden, ſo kann auch der Zug des Vaters nur in dem ſelbſtthätigen Menſchen gedacht werden. Ohne alle Beeinträchtigung der Freyheit alſo wird behauptet, daß nur der ſtarke Gottestrieb und Zug die Hinderniſſe des Glaubens an den Sohn Gottes zu überwinden vermag.

V. 45. Obgleich die Worte καὶ ἔσονται u. ſ. w. zwar dem Sinne nach in vielen altteſtam. Stellen (Jerem. 31, 33. 34. Joel. 2, 27 ff. (3, 1 ff.) Eſ. 54, 13.) ausgedrückt ſind, ſo ſtehen ſie doch κατὰ ῥητὸν nur Eſ. 54, 13. Alſo iſt der Plural ἐν τοῖς προφ. wahrſcheinlich von dem zweyten Theile der altteſtam. Schriften, den נְבִיאִים, zu verſtehen [1]), vergl. AG. 13, 40. 7, 42. (ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν). Eſ. 54, 13. (LXX θήσω — καὶ πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ) gehört zu den Meſſianiſchen Stellen, worin eine mächtigere und allgemeinere Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes geweiſſagt wird, vgl. Joel 3, 1 ff. Jerem. 31, 33. 34. Διδακτοὶ θεοῦ (τοῦ wird in den mei-

---

lectatio: quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Cbr., qui delectatur veritate, delectatur beatitudine u. ſ. w. — Mehr alſo als Auguſtiniſch legen dieſe Stelle aus Calvin (falsum est et profanum, non nisi volentes trahi), Beza zu d. St. und Lampe. Die Gr. Ausleger, Cyrill, Chryſoſtomus, Euthymius, Theophylakt faſſen den Sinn der Worte, wie wir. Chryſoſtomus ſagt: ὁ καὶ αὐτὸ οὐ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον ἐμφαίνει ἡμᾶς βαηθείας δεομένους. Gegen Erasmus faßte Luther dieſe Stelle ſtreng Auguſtiniſch. In ſeinen Predigten über das ſechſte Kapitel des Joh. aber ſagt er: Das Ziehen iſt nicht wie der Henker einen Dieb auf der Leiter und an den Galgen zeucht, ſondern es iſt ein freundlich Locken und an ſich Ziehen, wie ſonſt ein holdſeliger Mann die Leute an ſich zeucht, damit, daß er freundlich und leutſelig iſt und jedermann gerne zu ihm gehet. Alſo locket und bringet Gott die Menſchen auch ſäuberlich an ſich, daß ſie willig und gern um und bey ihm ſind. S. Walch Bd. 7. S. 2026.

1) S. Beza zu d. St. Erasm. Schmid zu Act. 13, 40. und Hakſpan zu derſ. St.

sten und besten Handschriften ausgelassen) oder wie 1 Thess. 4, 9. θεοδίδακτοι sind die unmittelbar von Gott, nicht von Menschen, Gelehrten, welche ihn hören, von ihm lernen. Das Schriftwort soll den Satz begründen, daß nur von Gott Gelehrte und Getriebene, diese aber alle, zu dem Herrn kommen und an ihn glauben können. Die Verbindungspartikel fehlt, (nur einige Lat. Handschriften haben enim), aber dieser Zusammenhang ergiebt sich aus dem Folgenden. Nach der lect. recepta knüpft der folgende Satz mit οὖν an. Aber obwohl dieß Verhältniß der Folgerung wirklich Statt findet, so ist die Partikel doch unecht, nach BCDKLST. Ganz unrichtig will Olshausen statt οὖν γὰρ hineindenken. Denn das γεγρ. steht für sich fest. Die θεοδίδ. im neutestam. Sinne hören und lernen vom Vater durch den Sohn. Dieß führt auf V. 46.

V. 46. Der Zusammenhang mit V. 45. ist verschieden aufgefaßt worden [1]). Jesus will ein mögliches Mißverständniß der Worte πᾶς ὁ ἀκούσας u. s. w. entfernen, aber was für eins? Fürchtete er, die Juden möchten bey dem Hören und Lernen vom Vater an ein leibliches Sehen denken? Daran dachte damahls wohl kein Jude. Auch hätte dann Christus nicht von sich selber sagen können, er habe den Vater gesehen. Das wahre Verhältniß ist dieses: Das Hören und Lernen vom Vater konnte so verstanden werden, als sey Allen auf gleiche Weise die unmittelbar anschauliche und vollständige Erkenntniß Gottes möglich. War dieß, so bedurfte es der Sendung des Sohnes nicht. In Beziehung hierauf sagt Jesus beschränkend, die schlechthin vollkommene Erkenntniß, das ὁρᾶν des Vaters, sey nur ihm, dem Sohne Gottes gegeben, vgl. 1, 18. 3, 13. Also verlangt er von ihnen nur einen aufmerksamen göttlichen Sinn, auf die Offenbarungen Gottes zu hören und gern zu lernen, gleichsam die alttestam. Empfänglichkeit.

1) S. Lampe zu d. St.

Die Vollendung der Erkenntniß iſt für ſie durch den Sohn vermittelt. Aber eben deßwegen muß, wer dazu gelangen will, zu ihm kommen mit empfänglichem, lernbegierigen Sinne.

Ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ bezeichnet nach 7, 29. vergl. 1, 6. 14. den Urſprung, das Geſandtſeyn Jeſu von Gott, und darf nicht in die Formel, ὃς ἦν πρὸς τὸν θεόν, aufgelöſt werden.

V. 47. 48. kehrt die Rede zu V. 40. zurück. Die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν hebt den Hauptgedanken aus dem Vorhergehenden wieder recht hervor. Der Zuſammenhang iſt dieſer: Der Preis des Kommens zu mir iſt das ewige Leben; wenn, wer an mich glaubt, das ewige Leben hat, habe ich dann nicht Recht, mich für das Brod des Lebens zu erklären V. 35? In welchem Sinne aber Jeſus ὁ ἄρτος τ. ζωῆς ſey, lehren

V. 49 und 50. durch den Gegenſatz gegen das V. 31. geforderte Moſaiſche Manna. Ein Manna, wie Eure Väter in der Wüſte aßen, das nur den irdiſchen Hunger ſtillte, den Tod aber nicht zu tilgen vermochte, (denn Eure Väter aßen davon und ſtarben,) ſolch' ein Manna bin ich nicht. Das Lebensbrod, das wahrhaft vom Himmel herniederſteigende, (οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβαίνων,) muß die Kraft haben, daß wer davon ißt, nicht ſtirbt, ſondern das ewige Leben hat. — Freylich hebt auch das wahre Himmelsbrod den irdiſchen Tod nicht auf, aber, indem es das ewige Leben gewährt, wird der irdiſche Tod nur die μετάβασις zu einem Leben ohne Tod. — Jeſus überläßt den Zuhörern, dieß acumen ſich aus dem Bisherigen ſelbſt zu erklären. Οὗτος gehört mit ἵνα zuſammen, hic — ut, wie 4, 34. 15, 8.; nicht iſt es auf ἐγώ εἰμι V. 48. zurückzubeziehen. Die weniger ſyntaktiſche Conſtruction ἵνα τις — καί u. ſ. w. wird V. 51. mit der ſyntaktiſcheren ἐάν τις — ζήσεται vertauſcht. In τις liegt das hypothetiſche ἐάν τις, und ſtatt des Vorder- und Nach-

ſatzes werden beyde Sätze bloß durch καὶ neben einander geſtellt, wie die Actionen auf einander folgen. Der Unterſchied zwiſchen dieſer Conſtruction und der V. 51. iſt, daß jedes Moment für ſich geſetzt wird. Solche parataktiſche Satzform iſt auch den Claſſikern nicht fremd [1]).

V. 51. Jeſus nennt ſich wiederholt (V. 48.) jenes V. 50. allgemein bezeichnete vom Himmel herabgekommene (καταβάς) Lebensbrod. Ὁ ἄρτος ὁ ζῶν entſpricht dem ὁ ἄρτος τ. ζωῆς V. 48. Ζῶν ohne Weiteres für ζωοποιῶν zu nehmen, rathen die Parallelen 7, 38. 4, 10. ὕδωρ ζῶν, hier V. 57. ὁ ζῶν πατὴρ eher ab, als zu, vergl. AG. 7, 38. Hebr. 4, 12. λόγια ζῶντα, λόγος ζῶν, Hebr. 10, 20. ὁδὸς ζῶσα 1 Petri 1, 3. ἐλπὶς ζῶσα. Nur ἔζησάς με, Pſ. 119, 50. (vergl. V. 154. ζῆσόν με). iſt ſo abweichend, daß man nicht umhin kann, im Sprachgebrauch der Alex. Ueberſetzung dem ζῆν auch eine tranſitive Bedeutung zu geben. Daraus folgt aber nichts für den neuteſtam. Sprachgebrauch. Da Johannes ζωοποιεῖν gebraucht, ſo iſt wahrſcheinlich, daß, wie ὁ θεὸς ζῶν [2]) AG. 14, 15. Hebr. 3, 12. u. a. m. nur den Gegenſatz des lebendigen wahren Gottes gegen die todten Götzen bezeichnet, ſo hier ſowohl der ἄρτος ὁ ζῶν, als auch der πατὴρ ὁ ζῶν V. 57. und das ὕδωρ ζῶν 4, 10. 7, 38. nur das Geiſtige, Ewigdauernde, Unvergängliche und Himmliſche im Gegenſatz gegen das Irdiſche, Vergängliche und Unweſentliche bezeichnen ſoll [3]). Am ähnlichſten iſt θυσία ζῶσα Röm. 12, 1., ἐλπὶς ζῶσα 1 Petri 1, 3. und die ὁδὸς ζῶσα Hebr. 10, 20.

So fern alles wahrhaft Lebendige auch Leben giebt (5, 26.) und mittheilt, heißt es: ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

---

1) S. Kühners Griech. Syntax §. 720 ff.

2) אֵל חַי Joſua 3, 10. u. a. O.

3) Bengel ſagt: hoc participium ζῶν facit ad declarationem, — qua ostenditur, non esse sermonem de pane communi.

Bey dem folgenden ſchwierigen Satze, womit die Rede eine andere Wendung nimmt, iſt zuerſt nach der kritiſchen Beſchaffenheit des Textes zu fragen. Die Worte ἣν ἐγὼ δώσω vor ὑπὲρ fehlen bey Griesbach in BCDLT. 157., und eben ſo laſſen die Aeth. Sahid. Ueberſetzungen, die Vulg. und meiſten Handſchriften der Itala ſie aus. Origenes lieſt an den beyden Stellen ſeines Commentares, wo er den Vers genau citirt, Tom. 10, 13. und Tom. 20, 33. bloß: — ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κοσμοῦ ζωῆς. Zwar hat Klemens von Alex. die fraglichen Worte, auch Origenes an andern Orten, aber ſie verrathen ſich hier zu ſehr als vervollſtändigende Gloſſe und Parallele zu ὃν ἐγὼ δώσω, als daß man nicht diplomatiſch befugt ſeyn ſollte, ſie mit Lachmann [1]) auszuſtoßen. Man kann ſich eher denken, daß ſie zur Erleichterung der Stelle hinzugefügt, als zur Erſchwerung ausgelaſſen ſind. Eine andere Frage aber iſt, ob ſich ihre Auslaſſung auch exegetiſch und grammatiſch rechtfertigen läßt. Darüber nachher. Sollte ſich zeigen, daß ſowohl der Zuſammenhang der Stelle, als der Sprachgebrauch die Worte fordert, ſo müßte man einen Schreibfehler annehmen, eine Nachläſſigkeit der älteſten Abſchreiber, die über dem ὃν ἐγὼ δώσω, ἣν ἐγὼ δώσω ausließen. Aber bey dem Alter und der Conſtanz der Auslaſſung iſt eine ſolche Annahme immer gewagt. Da δὲ im Anfange des Satzes unzweifelhaft iſt, (nur D. 28. 218. 239. und die Lat. Handſchriften laſſen es aus, Origenes ſetzt es und läßt es aus), ſo haben wir hier wie 8, 17. 15, 27. 1 Joh. 1, 3. die Formel καὶ — δέ, aber auch, und auch. Nach neuteſtam. wie claſſiſchem Sprachgebrauche [2]), wird damit immer ausgedrückt eine Verbin-

1) Tiſchendorf vertheidigt ihre Echtheit in der ſchätzbaren dissert. de Christo pane vitae, s. de loco Joan. VI, 51-59. coenae sacrae potissimum ratione habita. Lips. 1839. 8. p. 47. 48. Aber in ſeiner Ausgabe des N. T. ſtößt er ſie aus.

2) Vergl. Kühners Syntax. S. 432. Winer §. 57. 4. S. 416.

dung und Entgegensetzung, somit also auch eine Erweiterung oder neue Wendung. Die neue Wendung liegt darin, daß Jesus von dem Bilde des Lebensbrodes zu seiner σὰρξ ὑπὲρ τῆς τ. κόσμου ζωῆς übergeht, d. h. das Lebensbrod, welches er den Gläubigen geben will, näher als sein Fleisch zum Leben der Welt bestimmt. Aber wie ist dieß zu verstehen?

Die Stelle V. 51–58. gehört zu den schwierigsten im ganzen Evangelium. Ihre Schwierigkeit liegt theils im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, theils in der für uns harten, fremden Bildlichkeit der Gedanken. Dazu kommt die unverkennbare Verwandtschaft der letzteren mit dem Grundgedanken des Abendmahles, wodurch die Einheit der exegetischen Gesichtspuncte leicht gestört wird. So erklärt sich, daß die Auslegung der Stelle von jeher schwankend und streitig gewesen ist [1]).

Wir können im Allgemeinen drey Hauptmeinungen über den Zusammenhang und Sinn der Stelle unterscheiden.

1. Euthymius findet den Zusammenhang in dem Gegensatze zwischen dem Lebensbrode κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα und κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Unter dem ersten versteht er aber vorzugsweise die Lehre Christi, unter dem letzteren das ἐκούσιον πάθος des Erlösers, im Abendmahle analog dieser Stelle dargestellt. Unter den Neueren hat besonders Grotius auf dieselbe Weise den Sinn und Zusammenhang bestimmt. Nur daß er nach Art des neueren Rationalismus den Gedanken ohne alle Beziehung auf das Abendmahl, welche Euthymius festhält, bestimmter so entwickelt, daß Jesus sagen wolle, das Lebensbrod sey nicht bloß seine Lehre, sondern auch sein Tod, beyde lehrten dasselbe, der Tod als die Bestätigung der Lehre und das entsprechende Beyspiel.

1) S. d. Geschichte der Auslegung dieser Stelle in Lindner's Lehre vom Abendmahle, Hamb. 1831. S. 241 ff. und Const. Tischendorf, dissert. de Christo pane vitae p. 15 sqq.

2. Die zweyte, am meiſten herrſchende, man kann ſagen orthodoxe Meinung verſteht ebenfalls unter dem Dahingeben des Fleiſches für das Leben der Welt unmittelbar und beſtimmt den Tod des Erlöſers, faßt aber den Zuſammenhang ſo, daß Jeſus, nachdem er erklärt hat, er ſelbſt ſey perſönlich das Lebensbrod vom Himmel, d. h. der Heiland der Welt, und man müſſe, um das ewige Leben zu haben, dieß Lebensbrod genießen, — jetzt zeigt, wie er ſich ſelbſt zum Genuß der Welt dargeben werde, nemlich durch den Tod ſeiner σάρξ. Während nun in dieſer Richtung die meiſten älteren Ausleger wegen der Analogie zwiſchen der Formel, das Fleiſch Chriſti eſſen und ſein Blut trinken, und der zwiefachen Propoſition im Abendmahle — eine beſtimmte, mittelbare oder unmittelbare Beziehung der Stelle auf das Abendmahl behaupten, wird dieſe von vielen Neueren gerade zu geleugnet.

3. Die dritte Meinung ſtimmt mit der zweyten in Darſtellung des Zuſammenhanges überein, weicht aber darin von derſelben ab, daß ſie in dem Dahingeben der σάρξ zum Leben der Welt unmittelbar nicht den Ausdruck des Todes, ſondern der ganzen lebendigen, dem Heile der Welt gewidmeten Erſcheinung des Logos im Fleiſch finden. Darin ſey der Tod des Erlöſers, die Spitze der heiligen Lebenswidmung, mitbegriffen, meint man; aber wenn Jeſus auffordere, ſein Fleiſch zu eſſen und ſein Blut zu trinken, ſo liege darin weder eine Beziehung auf das Abendmahl, noch auch unmittelbar auf den Tod Chriſti, ſondern nur die Aufforderung ſich ſeiner ganzen ſegensreichen Erſcheinung im Fleiſch durch den Glauben theilhaftig zu machen. Dieſe Auslegung, urſprünglich von den Alexandrinern Klemens und Origenes vorgetragen, iſt erſt in der neueren Zeit wieder aufgenommen, und beſonders von Schulz [1]) am vollſtändigſten entwickelt worden.

1) Die Chriſtliche Lehre vom heil. Abendmahle. 2te Ausg. S. 162 ff. Vgl. Paulus Comm. S. 321 ff. Schwarz Lehre d. Ev. S. 213 f.

Welche von diesen drey Auslegungen ist die richtige? Wir prüfen sie zunächst ohne Rücksicht auf die hier untergeordnete Frage über die Beziehung der Stelle auf das Abendmahl.

Daß Jesus V. 32 - 51. nicht von seiner Lehre, sondern von seiner Messianischen Person redet, sich selber also, als Sohn Gottes, das wahre Brod des Lebens nennt, geht aus V. 35. 40. 47. deutlich hervor. Die mittelbare Beziehung auf seine Lehre wird dadurch nicht ausgeschlossen. Zur Himmelsspeise, die er giebt, gehört auch seine Wahrheit. Aber nach Johannes ist Grund und Inhalt seiner Lehre Er selbst, das Licht und Leben der Menschen. Wollte er, wie hier, das ganze Heil, welches er der Welt giebt, unter dem Bilde des Himmelsbrodes darstellen, so mußte er damit sich selbst meinen.

In so fern also müssen wir die erste Meinung verwerfen. Der Gegensatz zwischen Lehre und Tod, worauf dieselbe den Zusammenhang der Stelle gründet, ist, wenigstens was die Lehre betrifft, nicht vorhanden. Auch der allgemeinere Gegensatz, den Euthymius darin findet, zwischen der Gottheit und Menschheit Christi, liegt nicht in der Stelle. Denn in dem καταβὰς ist die σὰρξ mitgesetzt.

Aber ungleich schwieriger ist's zu entscheiden, ob V. 51. ἡ σάρξ μου — ὑπὲρ τῆς τ. κόσμου ζωῆς, zunächst und unmittelbar vom Tode des Erlösers für das Heil der Welt, oder von der dem Heile der Welt geweiheten zeitlichen Erscheinung des göttlichen λόγος im Fleische zu verstehen sey? Wir versuchen eine genetische Entwicklung der wahren Auslegung durch exegetische Dialektik.

Man kann nach V. 33. als Thema der ganzen Rede bezeichnen, daß Jesus das wahre Himmelsbrod oder Gottesbrod ist, so fern er wirklich vom Himmel herniedergestiegen sey und der Welt das Leben gebe.

Daß er das Brod des Lebens sey, und daß wer an

ihn glaube, das ewige Leben habe, davon konnte und ſollte Jeder unmittelbar die Erfahrung machen. Dieß iſt das weſentliche praktiſche Moment der Rede. Dieß führt Jeſus bis V. 51. beſonders aus. Das theoretiſche, daß er vom Himmel herniedergeſtiegen, hebt er auch nach dem Einwurf der Juden V. 42. nicht weiter hervor, weil es ſich aus dem praktiſchen von ſelbſt ergab. Nimmt nun die Rede mit καὶ ὁ ἄρτος δὲ V. 51. eine neue Wendung, ſo muß, da ſie V. 58. auf den Hauptgedanken wieder zurückgeht, V. 51–57. eine Gedankenreihe enthalten, welche nur als Modification der früheren angeſehen werden kann.

V. 51. beſteht aus drey Hauptſätzen: 1. Ich bin das Lebensbrod vom Himmel herniedergeſtiegen. 2. Wer davon ißt, wird ewig leben. 3. Das Brod, welches ich den Genießenden geben werde, iſt mein Fleiſch zum Leben der Welt. Die beyden erſten Sätze bilden den vollen Schluß der bisherigen Gedankenreihe. Der dritte iſt das Neue. Wie iſt hier der Uebergang zu denken? Wer ihn genießen ſoll als Himmelsbrod, dem muß er ſich geben. Wie giebt er ſich? Indem er ſein Fleiſch für das Leben der Welt giebt. Alſo indem ſein dahingegebenes Fleiſch genoſſen wird, wird er ſelbſt genoſſen als wahres Himmelsbrod, vgl. V. 58. Das Dahingeben ſeines Fleiſches iſt die Bedingung und die beſtimmte Art des wahren und vollen Genuſſes Chriſti.

Meint nun Jeſus mit dem Dahingeben ſeines Fleiſches ſeinen Tod, ſo iſt dieß ein Gedanke, der ſeinem Gedankenſyſteme im Joh. Ev. vollkommen entſpricht. Der Tod iſt hiernach die Bedingung ſeiner Verherrlichung, ſeines Fruchtbringens, der Sendung ſeines Geiſtes, und gehört weſentlich zur Vollendung ſeines Werkes. So entſpringt erſt aus ſeinem Tode recht das Leben der Welt, vgl. 12, 24. Seine irdiſche Erſcheinung, ſein Lehren und Thun, iſt weſentlich zum Leben der Welt, aber der Tod iſt die verklärende Spitze davon. Hat er ſchon 3, 14. 15. ja auch 4, 37.

38. an ſeinen Tod gedacht, ſo war es hier nicht zu früh, davon zu ſprechen. V. 60 ff. ſpricht er von ſeinem Weggange, V. 70. von dem Verrath, und unter den folgenden Geſprächen iſt faſt keins ohne den Gedanken an den nahen, heilbringenden Tod. So konnte er auch hier recht gut davon ſprechen.

Es kommt alſo nur darauf an, ob der Zuſammenhang und Ausdruck dieſer Auslegung entſprechen.

Σὰρξ iſt an ſich von Chriſto gebraucht die irdiſche, menſchliche Lebensform des Logos, im Gegenſatz gegen das πνεῦμα, ſ. 1, 14. vergl. 1 Joh. 1, 1. 4, 2 f. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 5, 7. Phil. 2, 7 f. Aber die Formel διδόναι σάρκα mit ὑπὲρ u. ſ. w. verbunden, kann man nach dem Sprachgebrauche nur verſtehen von dem Dahingeben des irdiſchen Lebens Chriſti in den Tod, nicht von der Weihung in lebendiger Thätigkeit überhaupt, vgl. Matth. 20, 28. Luk. 22, 19. 1 Kor. 13, 3. Gal. 1, 4. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14., aus welchen Stellen erhellt, daß διδόναι und παραδιδόναι gleichbedeutend gebraucht werden von der Todesweihe. Wir finden nun zwar die Formel gerade wie hier διδόναι τ. σάρκα nirgends, ſondern entweder ſtatt τ. σάρκα, ἑαυτὸν oder τὸ σῶμα oder ψυχήν. Aber die Begriffe ſind in dieſer Verbindung zu verwandt, als daß man ſagen könnte, διδ. σάρκα laſſe ſich deßhalb auf den Tod nicht beziehen. Die σὰρξ Chriſti iſt freylich nicht an ſich das Sterbende oder Todte, ſondern das Lebendige, aber doch das Sterbliche an ihm, 2 Kor. 4, 11., eben das, woran er ſtirbt 1 Petri 3, 18., was er am Kreuze im Tode darbringt Eph. 2, 15. Eben ſo ſind σῶμα, ψυχή, an ſich Ausdruck des Lebendigen, aber eben das, was von Chriſto im Tode dahingegeben wird, Col. 1, 20. 21. Joh. 10, 15. 17. 13, 37. 38. 15, 13.

Dazu kommt Folgendes:

Sind die Worte ἣν ἐγὼ δώσω echt, ſo wird durch das doppelte Futurum die Zukünftigkeit der Mittheilung der

σάρξ, als des Lebensbrodes, ſo ſtark hervorgehoben, daß die Beziehung auf die ſchon gegenwärtige Erſcheinung Chriſti im Fleiſch unmöglich, die Beziehung dagegen auf den zukünftigen Tod nothwendig zu werden ſcheint. Indeſſen könnte man ſagen, das Futurum ſey beyde Mahle nur relativ, d. h. für jeden noch nicht gläubiggewordenen war die Gabe des Lebensbrodes zukünftig, aber Jeſus theilte ſie in jedem Augenblicke ſchon mit an jeden, der gläubig zu ihm kam. Aehnlich ſagt Jeſus 4, 14. von dem lebendigen Waſſer δώσω, obgleich er es in jedem Augenblicke ſchon mittheilte. Allein der Fall iſt nicht ganz derſelbe. Dort iſt das Relative durch das vorangehende ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος, beſtimmt ausgedrückt, hier ſteht das Futurum beyde Mahle ohne alle Bedingtheit.

Wie aber, wenn jene Worte unecht ſind? Da ſie diplomatiſch wenigſtens zweifelhaft ſind, ſo ſcheint, daß man in der exegetiſchen Argumentation nichts darauf bauen darf. Allein das ſichere erſte δώσω giebt doch dem ganzen Satze die beſtimmte Beziehung auf die Zukunft. Will man ſich ferner die kurze Formel deutlich machen, ſo wird man immer genöthigt, die zweifelhaften Worte ἣν ἐγὼ δώσω hinzuzudenken. Ja es fragt ſich, ob das grammatiſche Verhältniß des Satzes die Auslaſſung jener Worte geſtatte? Mit der kurzen Formel würde der Satz doch wohl ſo zu conſtruiren und zu verſtehen ſeyn: das Brod, welches ich geben werde, iſt mein für das Leben der Welt geweihetes Fleiſch. Iſt dieß richtig, ſo fordert die Regel auch im N. T. den Artikel ἡ vor ὑπέρ, vergl. 1 Kor. 11, 24., τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Man würde den Artikel entbehren können, wenn ἡ σάρξ μου ὑπὲρ τῆς τ. κόσμου ζωῆς im Zuſammenhange ſchon als ein in ſich geſchloſſener und verſtändlicher Begriff hervorträte. Dieß iſt aber gar nicht der Fall. Auch liegt in dem Subſtantivbegriff σαρξ an ſich nicht ſchon das ὑπὲρ τῆς τ. κ. ζωῆς [1]).

1) Vergl. Winers Gramm. §. 19. 2.

Kling [1]) versucht, um dem unvermeidlichen Artikel zu entgehen, eine andere Construction der kurzen Formel, nemlich diese: Das Brod, welches ich geben werde, meine σάρξ, ist zum Leben der Welt, gereicht dazu. Er rechtfertigt diese Construction durch 11, 4. Nein grammatisch läßt sich auch nichts dagegen einwenden. Aber, wie Tischendorf richtig bemerkt, ἡ σάρξ μου kann nach dem logischen Verhältnisse des Satzes nicht Apposition, sondern nur Prädicat seyn. Ist nun diese Construction unstatthaft, so bleibt nichts übrig, als die ausgelassenen Worte von der diplomatischen Kritik zurückzufordern.

Allein, indem man auf diese Weise von der unmittelbaren Beziehung der Stelle auf den Tod des Erlösers immer gewisser zu werden glaubt, wird man von der völligen Gewißheit dieser Auslegung durch Bedenklichkeiten zurückgehalten, welche die dritte Meinung zu ihrer Rechtfertigung uns in den Weg legt.

Die erste Bedenklichkeit zwar, daß, wenn Jesus von seinem Tode habe sprechen wollen, der Ausdruck dafür bestimmter, unzweydeutiger seyn müßte, ist leicht gehoben. Die Rede hat etwas, wie es scheint, absichtlich Räthselhaftes. Fast sieht es aus, als wollte Jesus mit dem Räthselworte von seiner σάρξ schließen. Gerade wenn er seinen Tod meinte im Hintergrunde der Zukunft, erscheint das Räthselhafte völlig schicklich. Verwandt ist 3, 14. 15. Ueberhaupt liebt er bey Johannes bis Kap. 13. nur andeutend davon zu sprechen. Wollte er bloß sagen, das Himmelsbrod sey eben seine irdische Erscheinung zum Heile der Welt, so hätte er, da dieß schon in seinem Herabgestiegenseyn vom Himmel lag, und in seiner unmittelbaren Gegenwart gleichsam vor Augen stand, nur zwecklos etwas räthselhaft wiederholt, was schon klar und einfacher gesagt war.

1) Studien und Kritik. 1836. 1. S. 142.

Aber wie, ſagt man, wenn Jeſus von ſeinem Tode ſpreche, ſcheine er da nicht V. 53. die Juden faſt aufzufordern, ihn zu tödten, um des ewigen Lebens theilhaftig zu werden? Auch dieſer Einwurf iſt leicht beſeitigt durch die Bemerkung, daß Jeſus hier ſeinen Tod als unvermeidlichen, durch den Rathſchluß Gottes geordneten Ausgang ſeiner Erlöſerthätigkeit betrachtet, wobey die ſittliche Beurtheilung der freyen That der Juden zurücktritt, vgl. 3, 14. 15.

Bedeutender iſt eine dritte Bedenklichkeit. Der Einwurf der Juden V. 52. führt Jeſum V. 53 ff. auf die noch räthſelhaftere Rede, daß wer ſein Fleiſch nicht eſſe und ſein Blut nicht trinke, keinen Theil am ewigen Leben habe. Muß man dieß nothwendig von der Aneignung der belebenden Kraft ſeines Todes verſtehen, ſo wird auch V. 51. vom Tode verſtanden werden müſſen. Allein es fragt ſich, ob die Formel, das Fleiſch Chriſti eſſen und ſein Blut trinken, ſo verſtanden werden könne? Wenn Jeſus V. 57. damit gleichbedeutend ſetzt, ihn ſelber eſſen (ὁ τρώγων με), V. 58. aber das Himmelsbrod eſſen, ſo ſcheint ſein Fleiſch und Blut eben nur ihn ſelber, ſeine Perſon, ſeine perſönliche menſchliche Erſcheinung, die man genießen, benutzen müſſe, zu bedeuten. Iſt aber dieß, dann muß auch V. 51. unter der σὰρξ daſſelbe um ſo mehr verſtanden werden, da σὰρξ an ſich Ausdruck der menſchlichen Lebensform iſt. Nicht nur würde dieß aus der weſentlichen Gleichheit des Ausdrucks, ſondern auch aus dem Zuſammenhange des Gedanken folgen. Denn unmöglich konnte er V. 51. von ſeinem Tode, V. 53 ff. aber nur von ſeiner lebendigen menſchlichen Erſcheinung, ohne Beziehung auf ſeinen Tod, ſprechen. Der Einwurf der Juden V. 52. enthält auch in keiner Art ein Motiv zu einem ſolchen Uebergange von dem Beſonderen zu dem Allgemeinen, eher das Gegentheil. Die letzte Entſcheidung hängt alſo von der richtigen Deutung der Formel φαγεῖν τὴν σάρκα τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ. καὶ πίν. τὸ αἷμα αὐτοῦ V. 53 ff. ab.

Hätte unsere Stelle eine unmittelbare Beziehung auf das Abendmahl, so wäre die Formel, der zwiefachen Abendmahlsproposition entsprechend, offenbar von dem Genusse des gekreuzigten Heilandes zu verstehen. Allein sowohl die historischen Verhältnisse, als der ganze Gedankenzusammenhang und Ausdruck der Stelle verbieten jede mittelbare, wie unmittelbare Beziehung auf das Abendmahl. Mag auch Christus von Anfang seines Lehramtes daran gedacht haben, am letzten Pascha das Abendmahl einzusetzen, er hat doch sonst nie davon vorher gesprochen. Wie wäre er hier darauf gekommen? Weder in der Nähe des Pascha 6, 4., noch in der vorangegangenen Speisung des Volkes, noch in dem bisherigen Gespräch über das Manna lag irgend eine bestimmte Veranlassung, davon zu sprechen. Wäre mit der Brodspende paschaartig zugleich eine Weinspende verbunden gewesen, so ließe sich's eher denken. Aber nicht einmahl konnte er auf natürliche Weise vom Manna, dem Himmelsbrode, auf das einem ganz anderen Kreise von Symbolen angehörige Abendmahlsbrod kommen, geschweige auf den Wein im Abendmahle. Wer von den Hörern hätte die prophetische Rede vom Abendmahle bey solchem Mangel an aller natürlichen Combination verstehen können? Aber, hat man gesagt, Johannes wenigstens habe die Beziehung auf das Abendmahl hineingelegt eben durch die Ausdrücke φαγ. τ. σάρκα κ. πίν. τὸ αἷμα, welche er Christo leihet. Auch dieß nicht. Erzählt doch Joh. nicht einmahl die Einsetzung des Abendmahls. Dieß müßte er, wenn seine Leser ihn verstehen sollten. Ja nach seiner Art hätte er in diesem Falle gewiß nicht unterlassen, eine bestimmte Hindeutung der dunklen Rede einzufügen, wie 2, 21. 7, 39. 12, 33. Außerdem aber kommt in Betracht, daß wie viel Verwandtes auch unsere Stelle mit der Abendmahlsvorstellung haben mag, doch Gedanke, wie Ausdruck, wieder wesentlich verschieden sind. Das σῶμα im Abendmahl ist nicht ohne Weiteres unsere σάρξ. Die Be-

griffe gehören zuſammen, aber wären ſie eins, warum kommt auch nicht einmahl bey Paulus 1 Kor. 11. ſtatt σῶμα, σὰρξ vor? Im Abendmahle iſt der gebrochene irdiſche Brodleib Symbol des gekreuzigten Herrenleibes (σῶμα), und das Blut im Symbol des Weines kein mit σάρξ, wie hier ſcheint, coordinirter Begriff, ſondern nur der beſtimmtere Ausdruck des gekreuzigten Leibes [1]). Hier iſt das Lebensbrod, welches vom Himmel herniedergekommen, unmittelbar ſelbſt die σὰρξ Chriſti, ohne alle ſymboliſche Abbildung. Man mag unſere Stelle gebrauchen, um den beſonderen ſakramentlichen Genuß Chriſti im Abendmahle aus dem allgemeineren Begriff der Genießung Chriſti im Glauben verſtändlich zu machen, aber auf keine Weiſe laſſen ſich Gedanke und Ausdruck hier und dort unmittelbar gleichſetzen. Wir müſſen alſo die Formel unabhängig vom Abendmahle zu verſtehen ſuchen.

Man beachte, σὰρξ κ. αἷμα V. 53 ff. wird gleichbedeutend geſetzt einmahl mit σάρξ, V. 51. und 52., dann mit ἐγώ, V. 57. Die erſtere Synonymie entſpricht dem ſonſtigen Gebrauche der Formel im N. T. Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. Hebr. 2, 14. Epheſ. 6, 12. 1 Kor. 15, 50. vergl. Sir. 14, 18. Ueberall erſcheint die Formel, welche ſich nirgends im A. T. findet, aber in der Rabb. Sprache häufig [2]), als der ſpätere vollere Ausdruck für das einfachere altteſtamentliche בָּשָׂר. Man kann ſich denken, wie ſie aus der Vorſtellung, daß das Blut das eigentliche Leben des Fleiſches ſey, vergl. Geneſ. 9, 4. 5. Lev. 17, 11. (ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστιν) V. der Weish. 7, 2., entſtanden iſt, um die volle lebendige Sinnlichkeit des Menſchen zu bezeichnen. Wie nun ἡ σάρξ μου das ſinnliche Ich (ἐγώ) ausdrücken kann, ſo auch σὰρξ καὶ αἷμά μου. Hiernach ſcheint es, als enthielte die Formel

1) S. m. Programm de duplicis in sacra coena symboli actusque sensu ac ratione 1837. 4.

2) S. Druſius und Lightfoot zu Matth. 16, 17.

gar keine Beziehung auf den Tod. *Αἷμα* allein bedeutet den blutigen Tod Christi, auch in der Abendmahlsproposition, aber nie mit *σὰρξ* zu einer Formel verbunden. Indessen haben wir, genauer betrachtet, hier nicht die zusammensetzende Formel *σὰρξ κ. αἷμα*, sondern, was sonst nie vorkommt, durch das verschiedene *φαγεῖν* und *πίνειν* wird jedes besonders gesetzt und gleichsam getrennt. Dadurch bekommt die Formel einen etwas anderen Sinn. Fleisch und Blut, getrennt gedacht, deuten auf den Tod des menschlichen Lebens. Dieß ist dem Johannes eigenthümlich. Sollte er die Formel nicht eben darum so modifizirt haben, um anzudeuten, mit dem *δοῦναι τὴν σάρκα μου* habe Jesus V. 51. seinen Tod gemeint? Der Gebrauch des allein stehenden *αἷμα* vom Tode kann ihn darauf geführt haben. Und so hätten wir hier eine aus *σὰρξ κ. αἷμα* und dem allein stehenden *αἷμα* gemischte Formel, welche bestimmt auf den Tod hinweist. Dagegen streitet nicht, daß V. 57. *ὁ τρώγων με* gesetzt wird. Jesus geht von der sinnlichen Formel zur abstracten zurück, welche eben durch jene ihren bestimmten Sinn erhalten hat. So sagt Paulus Eph. 2, 15. 16. einmahl, Jesus habe *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* am Kreuze die Feindschaft aufgehoben, dann *ἐν αὐτῷ*, vgl. Eph. 5, 2. *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν*, 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. Gal. 2, 20.

Nach diesem allen bleibt kein Zweifel, daß V. 51. *ἡ σάρξ μου* u. s. w. von dem Tode des Herrn zum Besten (*ὑπέρ*) für das Leben der Welt zu verstehen ist. Natürlich wird dadurch der Gedanke, daß Jesus dem Heile der Welt sein Leben in That und Lehre geweihet hat, nicht ausgeschlossen, aber er wird nur mitverstanden, sofern der Tod die Spitze dieser Weihung ist.

V. 52. Die Vertauschung des Lebensbrodes mit dem Fleische Christi erschwerte das Verständniß der neuen Wendung der Rede. Aber wenn die Juden darüber mit einander streiten, wie Jesus ihnen sein Fleisch zu essen geben

könne, ſo zeigt eben ihr Streiten, daß Jeſus nichts rein Unverſtändliches geſagt hatte. Sie fügen dem σάρκα δοῦναι, φαγεῖν hinzu, aber dieß lag im Zuſammenhange der Rede. An ſich war das bildliche σάρκα φαγεῖν weder ungewöhnlich noch unverſtändlich, vgl. Mich. 3, 3. Pſ. 27, 2. Es wird z. B. von der Blutgier grauſamer Feinde gebraucht. Aber dachte keiner der Anweſenden an blutige Verfolgung, ſo konnten ſie auch nicht verſtehen, was Jeſus wollte.

BT haben αὐτοῦ hinter σάρκα, eben ſo mehrere Ueberſetzungen, auch die Lat. Origenes lieſt es und auch nicht. Lachmann hat αὐτοῦ aufgenommen. Zur Vollſtändigkeit des Gedankens gehört es, obwohl im Zuſammenhange τὴν σάρκα auf nichts anderes, als auf das Fleiſch Chriſti bezogen werden kann. Es wurde aber von den Abſchreibern wohl leichter hinzugeſetzt, als weggelaſſen.

V. 53. Warum ſpricht Jeſus hier nicht klar und bildlos von ſeinem Tode? Die Juden hatten gefragt, wie kann er uns ſein Fleiſch zu eſſen geben wollen? Statt die Möglichkeit zu erklären, ſpricht er in ſeiner Antwort von der Nothwendigkeit, ſein Fleiſch zu eſſen und ſein Blut zu trinken für alle, welche das Leben in ſich (vergl. 5, 26. 42.) haben wollen [1]). Was nothwendig, iſt freylich auch möglich. Aber allerdings entſpricht die Antwort der Frage unmittelbar nicht, und wir haben hier wieder eine von den ſogenannten Paradoxien Jeſu bey Johannes. Referirt Joh. die Rede nicht vollſtändig, ſo kann man ſich hinzudenken, was zu fehlen ſcheint. Aber er hat ſich doch Frage und Antwort unmittelbar zuſammengedacht. Was verlangt man aber, das Jeſus hätte ſagen ſollen? Sollte er ausführlicher von der hiſtoriſchen Unvermeidlichkeit ſeines

1) Chryſoſtomus ſagt hom. 47.: ἐπειδὴ ἔμπροσθεν ἔλεγον, ὅτι ἀδύνατον τοῦτο ἐστι, δείκνυσιν αὐτός, οὐ μόνον οὐκ ἀδύνατον, ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἀναγκαῖον. Euthymius fügt hinzu: ὅπερ καὶ ἐπὶ Νικοδήμου πεποίηκεν.

Todes sprechen? Die Galiläischen Leute hätten ihn doch nicht verstanden, da sie an keine Verfolgung dachten. Dagegen kann es zweckmäßig erscheinen, daß Jesus, nachdem er einmahl auf die im äußeren historischen Zusammenhange seines Lebens den Augen Anderer noch verhüllte, ihm aber klare und nothwendige Spitze seines Werkes auf Erden gekommen war, einfach das praktische Moment davon hervorhebt, und den Juden wiederholt erklärt, daß sie, wenn sie des ewigen Lebens theilhaftig werden wollten, seinen Tod, wie sein Leben, im Glauben recht genießen und in die innigste Gemeinschaft mit ihm treten müßten.

V. 54. ist der Inhalt von V. 53. positiv und allgemein ausgedrückt, mit Hinzufügung des vollen Begriffs der ζωὴ αἰώνιος, vergl. V. 40. Statt φαγεῖν gebraucht Joh. von jetzt an τρώγειν. Von einem Unterschiede im Sinne ist keine Spur. Τρώγειν wird vorzugsweise von dem Genuß ungekochter Speisen gebraucht. Hinc intelligitur, sagt Bretschneider [1]), cur Joan. non ἐσθίειν, sed τρώγειν usurpaverit v. 54. 56. 57. 58. Aber bey φαγεῖν V. 53. denkt Joh. gewiß auch nicht an Gekochtes. Joh. scheint gewohnt gewesen zu seyn, im Particip τρώγων, nicht ἐσθίων zu gebrauchen, vergl. 13, 18. Entweder, weil der sinnliche Begriff des τρώγειν und φαγεῖν Anstoß gab, oder wegen der mitgedachten Beziehung der Stelle auf das Abendmahl, hat Cod. D V. 53. statt φάγητε, λάβητε, und V. 57. statt τρώγων, λαμβάνων, aber inconsequent läßt er V. 54. und 56. τρώγων stehen. — Ueber Lachmanns [ἐν] τῇ ἐσχ. ἡμ. vergl. zu V. 39.

V. 55. Statt der recepta ἀληθῶς wird von BCKLT und mehreren Minuskeln, ferner von der Arab. Kopt. Sahid. Arm. Ueberss., von Mm. Tol., von Klem. Alex., Origenes (5 Mahl), Cyrill, Chrysost., Euthym. ἀληθής gelesen. Cod. A hat hier eine Lücke; er bricht mit

1) Lexic. Man. s. v. τρώγ.

6, 50. ab und fängt erſt wieder mit 8, 53. an. Cod. D hat im Griech. ἀληθῶς, im Lat. Text vere, καὶ bis πόσις auslaſſend. Rein diplomatiſch betrachtet, kann kein Zweifel ſeyn, daß ἀληθὴς zu leſen iſt. Dieſe Vertauſchung von ἀληθὴς und ἀληθῶς, nur bey dieſer einen Stelle, wird durch die Schwierigkeit derſelben entſchuldigt. Iſt die vorzugsweiſe Abendländ. Leſeart ἀληθῶς zur Erleichterung des ſchwierigeren ἀληθὴς, oder zur Regulirung des Joh. Sprachgebrauchs, oder weil man meinte, Jeſus wolle hier die Möglichkeit des Genuſſes, die Unbildlichkeit ſeiner Rede, in Beziehung auf das Abendmahl [1]), ausdrücken, gemacht worden? Dr. Schulz bemerkt, daß ἀληθῶς bey Joh. in der Regel nach dem Verbum ſteht, 4, 42. 6, 14. 7, 40. 17, 8., während dem Adjectivum ἀληθὴς, ἀληθινός, das Verbum gewöhnlich folgt, 7, 18. 8, 17. 26. 10, 41. 19, 35. Aber dieſe Beobachtung iſt, auch wenn ſie auf das verb. subst. beſchränkt wird, ſo ausgedrückt nicht richtig, denn 7, 26. ſteht ἀληθῶς ἔγνωσαν, und 8, 31. ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ. Man kann nicht einmahl ausnahmlos ſagen, ἀληθῶς ſtehe bey Joh. unmittelbar vor dem Subſt. oder Verbum, wozu es als nähere Beſtimmung gehört, denn 17, 8. ſchreibt Joh. ἔγνωσαν ἀληθῶς. So läßt ſich alſo hiernach nicht mit Sicherheit gegen ἀληθῶς entſcheiden. Aber vielleicht entſcheidet der Zuſammenhang der Stelle, verbunden mit dem Joh. Gebrauch von ἀληθὴς und ἀληθῶς? Ἀληθὴς gebraucht Joh. vom Wahren im Gegenſatz gegen ψεῦδος Lüge, Irrthum 1 Joh. 2, 27. Weſentlich dieſelbe Bedeutung hat auch ἀληθῶς. Aber während er das Adjectivum in der Regel von der Wahrheit des Wortes, Urtheils, Zeugniſſes, oder der ſittlichen Handlungsweiſe in Beziehung auf die Wahrheit 3, 33. 5, 31. 32. 8, 16. 10, 41. 7, 18. gebraucht, dient ihm ἀληθῶς vorzugsweiſe dazu, die Weſentlichkeit, Wirklichkeit, Voll-

1) Euthymius führt als eine Erklärung der Stelle an: ἢ ταῦτα εἶπε, βεβαιῶν, ὅτι οὐκ αἴνιγμα λέγει ἢ παραβολήν.

kommenheit, Echtheit jeder Erſcheinung, jedes Dinges auszudrücken, im Gegenſatz gegen den bloßen Schein, 1, 48. 4, 42. 6, 14. 7, 40. 8, 31. Verwandelt er dieſen Adverbialbegriff ins Adjectivum, ſo gebraucht er nicht ἀληθής, ſondern ἀληθινός, ſ. 1, 9. 4, 23. u. a. Hiernach fragt ſich nun, was iſt im Zuſammenhange V. 55. zu erwarten, ἀληθὴς oder ἀληθῶς? Jeſus ſagt V. 53. 54., wer ſein Fleiſch eſſe und ſein Blut trinke, der werde das ewige Leben haben. Darin liegt aber, daß ſein Fleiſch und Blut eine wahre Speiſe und ein wahrer Trank zum Leben iſt, βρῶσις κυριωτάτη, wie Euthymius ſagt, die wirklichſte echteſte Nahrung der Seele. Dieß iſt aber auch der Erklärungsgrund von V. 53. und 54. [1]). Iſt dieß der Sinn, ſo mußte Joh. nach ſeiner Art entweder ἀληθῶς oder ἀληθινὴ ſchreiben, nicht ἀληθής. Aber ἀληθῶς ſteht bey ihm in der Regel unmittelbar vor oder nach dem Subſtantiv oder Verbum, wozu es gehört, nicht ſo ἀληθὴς und ἀληθινός. Ἀληθινὴ aber hat nur Origenes ein Mahl. Wie nun? Iſt ἀληθὴς durch die Zeugen entſchieden empfohlen, auch durch die Wortſtellung, ſo fordert der Sinn, es entweder wie ἀληθῶς zu nehmen, oder für ἀληθινή. In dieſem Falle wäre ἀληθὴς nicht nach der Regel gebraucht, — eine Abweichung, welche ſich durch die Begriffsverwandtſchaft rechtfertigen läßt. Iſt dagegen der Sprachgebrauch des Joh. ſtereotypiſcher, ſo muß ἀληθῶς vorgezogen werden, was aber unter den vorliegenden diplomatiſchen Verhältniſſen immer ſeine Schwierigkeit hat.

V. 56. Der Fortſchritt liegt hier darin, daß Jeſus für ἔχειν ζωὴν αἰώνιον den Begriff der bleibenden gegenſeitigen Gemeinſchaft ſetzt, das Ineinanderſeyn der Ge-

1) Apollinar in der Catene ſagt: ἀληθής ἐστι βρῶσις· οὐχ ἡ τῆς προσκαιροῦ κ. ἀπολλυμένης ζωῆς ἐπίκουρος, ἀλλὰ τῆς αἰωνίου παρασκευαστική. Αὕτη καὶ πόσις ἀληθινή, ὡς ἂν μὴ πρὸς ὀλίγων ἐπαρκοῦσα τῷ δίψει, ἀλλ' εἰς ἀεὶ παρεχομένη τὸν ἐμφορηθέντα αὐτῆς ἀνεπιδεῆ, καθὰ καὶ πρὸς τὴν Σαμαρείτιν ἔλεγεν.

nießenden mit ihm, ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ. Weil er aber an ein fortgeſetztes Genießen ſeiner im Glauben denkt, ſo ſagt er nicht ἐστι, ſondern μένει. Dieß in Beziehung auf V. 54., wo er den Genießenden Auferweckung am jüngſten Tage verſpricht. Darin liegt bleibendes Leben, bleibende Gemeinſchaft mit Chriſto.

V. 57. Jene gegenſeitige Gemeinſchaft iſt wahre Lebensgemeinſchaft. Dieſer Gedanke, womit die Rede von V. 51. an eigentlich abſchließt, wird nach Analogie von 5, 26. ſo ausgedrückt, daß wie die Sendung Jeſu von dem lebendigen Vater ausgeht, und der Sohn durch den Vater lebt, ſo auch wer den mit dem göttlichen Leben erfüllten Sohn genießt, durch dieſen das Leben hat.

Die Conſtruction betreffend, ſo iſt die Frage, ob der Nachſatz mit κἀγὼ oder καὶ ὁ τρώγων anfängt? Euthymius kennt beyde Conſtructionen. Aber die letzte wird durch den Zuſammenhang mit V. 56. gefordert. Auch Joh. 13, 15. 33. 10, 15. 1 Joh. 2, 27. 4, 17. wird das zweyte Glied der Vergleichung bloß durch καὶ bezeichnet. Ὁ ζῶν πατὴρ kann im Zuſammenhange nur emphatiſch verſtanden werden, gleichbedeutend mit ζωὴν ἐν ἑαυτῷ ἔχων 5, 26. Διὰ beyde Mahle mit dem Accuſativ drückt den verurſachenden, bewirkenden Grund aus, nicht den Zweck [1]). Der bewirkende Lebensgrund des Sohnes iſt der Vater [2]), der Gläubigen, Genießenden, Lebensgrund der Sohn. Διὰ mit dem Genitiv als Verhältnißbegriff des Mittels und Werkzeuges, war hier nicht ſtatthaft. In καθὼς liegt mehr, als die bloße Vergleichung, es drückt die weſentliche Correſpondenz der Verhältniſſe aus, und nähert ſich dem Cauſalbegriffe.

---

1) Schon Beza machte auf den gleichen Gebrauch von διὰ mit dem Accuſ. aufmerkſam: Aristoph. Pl. 470. vergl. v. 93., wo der Scholiaſt ſagt: ἰστέον, ὅτι ἡ διὰ πρόθεσις οὐ μόνον γενικῇ συντάσσεται, ὅταν δηλοῖ ἐνέργειαν, ἀλλὰ καὶ αἰτιατικῇ.

2) Euthymius, διὰ τὸ γεννηθῆναι ἐκ ζῶντος πατρός.

Ὁ τρώγων με ist aus ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα u. s. w. V. 56. zu verstehen. Man wird erinnert an die Jüdische Formel אָכַל מְשִׁיחַ comedere Messiam, den Messias, seine Gegenwart genießen, erfahren [1]). Dieß ist aber nur der allgemeinere Begriff, der hier durch das Vorhergehende näher bestimmt ist als gläubige Aneignung, Aufnahme des zum Leben der Welt dahingegebenen Menschensohnes.

Statt der späteren [2]) Form ζήσεται findet sich die ältere classische Form ζήσει in BC* KLT 13. 42. 69. u. a. Origen. Euseb. Cyr. Chrys. und in 3 Handschriften bey Matth. Eben so V. 58. Aber hier sind es zum Theil andere Zeugen CELST 1. 33. 36. 57. 64. 118. u. a. Lachmann nimmt V. 57. ζήσει auf, V. 58. läßt er ζήσεται stehen. Dieß mag nach seinen kritischen Grundsätzen richtig seyn. In der größeren Ausgabe führt er für ζήσει V. 57. BCT und Origenes in einer Stelle an, für ζήσεται V. 58. BDς, aber CT hat ζήσει. Schwerlich aber hat Joh. so unmittelbar hintereinander mit den Formen gewechselt. Wenn 6, 51. und 11, 25. die Form ζήσεται diplomatisch feststeht, 11, 25. ohne alle varia lectio, so kann in den Stellen, 5, 25. 14, 19., wo wie hier, die Handschriften variiren, selbst B um so weniger für die frühere Form entscheiden, da auch diese Handschrift inconstant ist.

V. 58. geht die Rede in ihrem vollen Abschluß auf V. 48–51. zurück, indem das Bild des Lebensbrodes und die Gegeneinanderstellung desselben mit dem Manna sammt dem Grundgedanken wiederkehren.

Der Subjectbegriff οὗτος geht auf ἐμὲ V. 57. zurück: dieser, der dem, welcher ihn genießt, das Leben giebt, ist

1) Sanhedr. fol. 98. 2. 99. 1. Rabbi Hillel dicit: Non futurus est Messias Israeli, nam eum antehac comederunt in diebus Hiskiae, d. h. nach der Glosse (s. Lightfoot zu Joh. 6, 51.) Hiskias war ihnen schon der Messias.

2) S. Buttmanns große Gr. Gram. Bd. 2. 2te Ausg. S. 192.

eben das Brod, welches u. ſ. w. Die kurze negative Vergleichung οὐ καθώς, vergl. 1 Joh. 3, 12., iſt ſo aufzulöſen: Nicht ein ſolches Brod, wie —. Τὸ μάννα, ſchon von Griesbach ausgeſtoßen, von Lachmann bloß auf die Auctorität von B beybehalten, ſcheint aus V. 49. hineingekommen zu ſeyn. Iſt es echt, ſo iſt die Conſtruction dieſe: Kein Brod, wie Eure Väter aßen, nemlich das Manna, oder, kein Manna, wie —.

V. 59. trägt die genauere örtliche Beſtimmung der Rede nach, vergl. V. 24. 25.

V. 60–71. folgt eine Unterredung, wahrſcheinlich im Weggehen aus der Synagoge, mit den Jüngern im weiteren Sinne, aber die Zwölfjünger V. 67. mitbegriffen, über das Räthſelhafte, ſcheinbar Anſtößige im vorigen Geſpräch, V. 51 ff. Jeſus erklärt ſich daher V. 61–65. näher darüber. Als aber in Folge davon viele Jünger ihn verlaſſen, prüft er auch die Treue der Zwölfe V. 67 ff.

V. 60. Οὗτος ὁ λόγος (nach BDKT 1. 116. u. a. ὁ λόγος οὗτος, was Lachmann aufgenommen [1]), bezieht ſich, wie aus τοῦτο V. 61. erhellt, auf den Schluß V. 51 ff., das Genießen des Fleiſches und Blutes Chriſti. Dieß Wort finden viele Jünger σκληρός, und indem ſie fragen, τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν; ſind ſie ſchon im Begriff, ihn zu verlaſſen. Wenn V. 61. die ganze Klage in dem τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; zuſammengefaßt wird, ſo kann ἀκούειν nicht verſtehen ſeyn, ſondern anhören 10, 20. Sie ärgerten, ſtießen ſich nicht an dem rein nicht verſtandenen, ſondern daran wie ſie das Wort verſtanden. Alſo kann auch σκληρός nicht das Unverſtändliche der Rede bezeichnen. Der bildliche Ausdruck eines harten oder ſtren-

1) 7, 36. οὗτος ὁ λόγ., wo aber auch BDKL. 1. ὁ λ. οὗτος. 11, 47. ohne v. l. οὗτος ὁ ἄνθρωπος, ebenſo 9, 16. Aber 9, 24. hat d. rec. ὁ ἄνθρ. οὗτος, Cod. B οὗτος ὁ ἄνθρ. 2, 20. ὁ ναὸς οὗτος. Eine conſtante Stellung des Demonſtrativs läßt ſich auch bey Joh. nicht nachweiſen, ſ. Winers Gr. S. 147.

gen (Matth. 25, 24.) Wortes kann an ſich in vielfacher Beziehung gedacht werden [1]). Der Zuſammenhang entſcheidet. Hier iſt es die mißfällige, unerträgliche, anſtößige Rede von dem Tode und dem Genuß des Getödteten. Jene Jünger erwarteten, wie das Volk 12, 34., einen immer bleibenden Meſſias; den wollten ſie genießen, keinen, der dem Tode erlag und ſie wieder verließ. So war ihnen dieſer λόγος unerträglich hart, er machte ſie an Jeſu irre, ging ihnen ſchwer ein, war δυσπαράδεκτος, wie Euthymius erklärt. Mild, wohlthuend, μαλθακὸς wäre ihnen der λόγος geweſen, wenn er ihren fleiſchlichen Erwartungen entſprochen hätte.

V. 61. Wenn es heißt, Jeſus habe die murrende Rede der Jünger ἐν ἑαυτῷ erkannt, gewußt, ſo iſt dieß von Luther richtig überſetzt, er merkte bey ſich, d. h. ohne erſt zu fragen, vergl. Mark. 5, 30. Dieß iſt immer ein Act ſeines vollkommenen Wiſſens 2, 24., aber kein wunderbarer.

Die Frage τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει knüpft an das σκληρὸς οὗτος ὁ λόγος an, und drückt weſentlich daſſelbe aus. In der fragenden Form liegt Verwunderung und Tadel zugleich, vgl. 1, 51. Dachten die Jünger an den Knecht Jehovas bey Jeſaias, ſo konnten ſie keinen Anſtoß an Chriſti Wort nehmen. Aber dieſes geiſtigſte Meſſianiſche Vorbild lag ihnen zu fern.

V. 62. Dieſer Satz läßt ſich in ſeiner unvollkommenen Form nur als Frage verſtehen, mit verſchwiegenem

---

1) Σκληρὸς λόγος Prov. 15, 1. bey Aquila entſpricht dem Hebr. עֶצֶב LXX λυπηρός, ein bitteres, Zorn erweckendes Wort im Gegenſatz gegen das milde. Sonſt entſpricht dem σκληρὸς קָשֶׁה Geneſ. 42, 7., harte ſtrenge Anrede. Geneſ. 21, 11. iſt σκληρὸν ῥῆμα das mißfällige Wort, דָּבָר. Vgl. Kypke observ. sacr. zu d. St. Eurip. trag. inc. 74. ſteht dem μαλθακὰ ψευδῆ λέγω gegenüber σκληρ' ἀληθῆ. Cicero Philipp. VIII. 5. 15: In reipublicae corpore, ut totum salvum sit, quicquid est pestiferum, amputetur. Dura vox. Multo illa durior: salvi sint improbi, scelerati, impii, deleantur innocentes. Vergl. Raphelius Annot. ex Polyb. et Arrian. zu d. St.

Nachſatze. Euthymius ergänzt τί ἐρεῖτε; Aber wie iſt dieß genauer zu beſtimmen? In οὖν liegt, daß ſich der Gedanke V. 61. irgendwie fortſetzt, alſo auch das fragende σκανδαλίζει ſich wiederholt. Je nachdem nun Jeſus das Aergerniß entweder hebt oder mehrt, iſt die Frage entweder ſo zu vervollſtändigen: Werdet Ihr Euch dann noch daran ärgern? oder: Wie viel mehr werdet Ihr dann Euch daran ärgern? Daß Jeſus in ſeiner Erklärung gar nichts gethan, um den Anſtoß zu heben, ſondern nur denſelben gemehrt haben ſollte, iſt nicht denkbar. Aber er kann den Anſtoß nach ſeiner Joh. Art V. 62. erſt auf die Spitze getrieben haben, um ihn dann V. 63. zu heben. Was entſcheidet? Der Gedanke und ſein Verhältniß zu V. 60. und 61. In jedem Falle, Jeſus mag den Anſtoß heben oder vermehren, muß V. 62. einen Gegenſatz gegen V. 61. und 60. enthalten.

Woran die Jünger ſich ſtießen, war Jeſu Wort von ſeinem Tode, V. 51-58. Hier ſpricht er von ſeinem ἀναβαίνειν, ὅπου ἦν τὸ πρότερον. Nach 1, 18. 3, 13. 20, 17. iſt dieß ſeine Rückkehr in den Himmel, zum Vater, daſſelbe, was er anderswo ſein ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα, oder ſchlechthin ſein ὑπάγειν nennt. Dieß ſchließt den Tod in ſich. Der leibliche Tod iſt der Anfang ſeiner Rückkehr in den Himmel, dieſe der völlige Schluß ſeines Abſchiedes von der Erde, oder der Tod iſt die äußerliche Seite ſeiner Verklärung, die Rückkehr zum Vater der Verherrlichungsinhalt des Todes. Wegen θεωρῆτε hat man von Alters [1]) her ἀναβ. hier von der wunderbaren leiblichen Himmelfahrt verſtanden. Dachte Joh. daran, indem er dieſe Worte ſchrieb, ſo mußte er auch die Himmelfahrt als äußeres Factum erzählen, zumahl da aus Matthäus ſich ergiebt, daß die Erzählung davon nicht allgemein in der evangel. Tradition ſtand. Aber halten wir uns an die

1) So mit den alten Griech. Interpreten Euthymius: λέγει περὶ τῆς ἐς ὕστερον εἰς οὐρανὸν ἀναλήψεως αὐτοῦ.

Erzählung des Lukas in der Apostelgeschichte, wer sah denn diese Himmelfahrt? Nur die Zwölfe. Hier aber spricht Jesus von etwas, das alle Jünger erfahren würden. Erfahren aber haben alle nur den Abschied von der Erde. Wenn 14, 19-21. und 16, 16 ff. das ὑπάγειν πρὸς τ. πατ. nicht als Gegenstand, sondern als Grund des Sehens Christi (ὄψεσθέ με) dargestellt wird, so ist das ἀναβ. εἰς τ. οὐρ. bey Joh. nicht nothwendig etwas äußerlich Sichtbares. Θεωρεῖν aber gebraucht Joh. auch von dem Erfahren ohne leibliches Sehen, s. 8, 51. 12, 45. 14, 17. 17, 24. Ist die ἀνάβασις und der Tod Christi wesentlich eins, so ist hier kein geeigneter Gegensatz, weder um den Anstoß V. 61. zu heben, noch ihn zu steigern. Man könnte aber sagen, die ἀνάβασις sey die verherrlichende Seite des Todes, das Dahingeben der σὰρξ die schmerzliche Erniedrigung Christi. Dieß wäre ein Gegensatz, wodurch der Anstoß von V. 61. gehoben würde. Aber hat Joh. sich wirklich diesen Gegensatz gedacht? Die Vergleichung von 7, 39. 12, 23. 32. 13, 32. 17, 1. lehrt, daß die μετάβασις ἐκ τ. κόσμου 13, 1., das ὑψωθῆναι, ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα und ἀναβαίνειν εἰς τ. οὐρ. bey Joh. eins sind, und daß der Tod als die Rückkehr zum Vater die Verherrlichung Christi selbst ist. Der Unterschied ist nur der, daß das Aufsteigen in den Himmel, indem es die Auferstehung mit in sich schließt, bestimmter die Verklärungsseite des Todes ausdrückt. Aber im pragmatischen Zusammenhange des Lebens Christi ist der Tod selbst die Verklärung. Anders freylich stellt sich die Sache, wenn man mit Chrysostomus und Andern den Anstoß der Jünger nicht in dem Gedanken des Todes, sondern darin findet, daß Jesus V. 27-30. von seiner himmlischen Abkunft gesprochen hatte. Dieß wäre ein Gegensatz, aber doch nur der Gegensatz zwischen dem Anfang und Ende des irdischen Lebens. In diesem Falle könnte man glauben, Jesus wolle durch die bevorstehende Erfahrung von

seiner Rückkehr in den Himmel die analoge Abkunft vom Himmel bestätigen, vergl. 16, 28., und so den Anstoß heben. Allein nicht die Jünger, sondern die Juden hatten daran Anstoß genommen, V. 41. 42., und so läßt sich schon deßwegen hier an einen solchen Gegensatz nicht denken. Eher könnte man, wenn V. 51-58. gar nicht vom Tode die Rede wäre, sondern nur von dem Genießen des lebendigen Christus im Fleische, hier den Gegensatz finden zwischen dem Tode und dem Leben Christi, und sich den Zusammenhang so vorstellen: Daran, daß ich gesagt habe, Ihr müßt mein Fleisch essen und mein Blut trinken, stoßt Ihr Euch? Dieser Anstoß wird sich heben durch meine Rückkehr in den Himmel. Dadurch wird klar werden, daß ich jenes rein im geistigen Sinne gemeint habe. — Aber *erstlich* läßt sich diese Auffassung durch Ausdruck und Contexte von V. 62. und 63. nicht rechtfertigen, und *zweytens* ist V. 51-58. der Hauptanstoß nicht die Bildlichkeit der Rede vom Essen und Trinken, sondern der Gedanke des Todes.

Wenn also zwischen Tod und Aufsteigen in den Himmel zum Vater kein wahrer Gegensatz ist, worin liegt der steigernde oder aufhebende Gegensatz? Das, woran die Jünger sich stießen, war der λόγος vom Tode V. 60.; die *Rede* davon, der Gedanke daran war ihnen unerträglich. Es stand ihnen aber mehr bevor, als dieß; sie sollten den Tod Christi wirklich sehen, θεωρεῖν, erfahren, so unglaublich ihnen dieß auch jetzt vorkam. In diesem Gegensatze sagt Jesus: Schon daß Ihr von meinem Tode höret, ärgert Euch? Wie viel mehr wird es Euch ärgern, wenn Ihr mich wirklich werdet zurückkehren sehen, dahin, wo ich früher war? Diese Auslegung [1]) empfiehlt sich

1) So Olshausen, Meier, de Wette. Olshausen aber nimmt außer dem Gegensatz des Hörens und Schauens auch noch den Gegensatz des Kleineren (der Tod) und des Größeren (die leibliche Himmelfahrt) an. Die leibliche Himmelfahrt wäre hiernach das Anstößigere. Aber lag darin als Gegensatz gegen den Tod nicht gerade das weniger Anstößige?

durch die geschichtliche Wahrheit. Auch bey den Synoptikern finden wir, daß selbst die Zwölfe, je mehr sie an der sinnlichen Gegenwart Christi hingen, und von dieser die Erlösung Israels hofften, vergl. Luk. 24, 21., desto mehr sich schon an dem bloßen Worte und Gedanken des Todes Jesu ärgerten, vergl. Luk. 18, 34. Matth. 16, 21–23. Aber die Wirklichkeit des Todes ist immer mächtiger, als der Gedanke daran, zumahl der undeutliche. An dem wirklichen Tode Jesu nahmen die Jünger, trotz dem, daß sie vorher davon gehört hatten, ein solches Aergerniß, daß nur die Beglaubigungen der Auferstehung und die Mittheilung des heiligen Geistes sie ganz davon zu befreyen vermochten.

V. 63. Jesus konnte das Aergerniß der Jünger nicht steigern wollen, ohne es zu heben; er hätte sie sonst von sich abgestoßen. Wie aber hebt er das Aergerniß?

Der Tod nahm den Jüngern die σάρξ des Erlösers, die sinnliche Gegenwart, woran sie hingen. Er mußte zeigen, daß ihnen damit nicht alles genommen sey, daß das Wesentliche seiner Gegenwart bleibe. Aehnlich tröstet, erhebt er die Zwölfe 16, 7 ff. 14, 25 ff. Es blieb ihnen sein πνεῦμα, eben das Wesentliche. Liegt dieß in den Worten? Zwey allgemeine Sätze über den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch gehen voran: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. Unmittelbar ist von dem Geiste und Fleische Christi nicht die Rede, sondern πνεῦμα und σὰρξ drücken, wie 3, 6., in Beziehung auf das Messianische Reich, die neue ewige Lebensgemeinschaft, überhaupt den absoluten Gegensatz des göttlich-geistigen, ewigen, und des menschlich-sinnlichen, vergänglichen Lebensprincips aus. In diesem ausschließenden Gegensatze ist das πνεῦμα allein das Leben schaffende, ewig belebende, die σάρξ, die sterbliche, hat an sich keine Kraft des ewigen Lebens, ist in sofern nichts nütze, kann also aufgehoben werden ohne Schaden jener ewigen Lebensgemeinschaft. Soll hierin für die Jünger eine Erhebung

über den Anſtoß liegen, ſo müſſen beyde Sätze auf die Perſon Jeſu bezogen ihre volle Wahrheit haben. Wie aber? Nach 1, 14. iſt die σὰρξ Chriſti die nothwendige Bedingung ſeiner Erſcheinung in der Welt zum Heile der Menſchen. So war ſie alſo gar ſehr nütze. Allein man unterſcheide! Das Fleiſch Chriſti, ohne den Gegenſatz des πνεῦμα, gehört weſentlich zur hiſtoriſchen Stiftung der ewigen Lebensgemeinſchaft. Aber, wenn der Tod Jeſu in der göttlichen Oekonomie des Reiches nothwendig war, ſo war ſein Fleiſch eben das, was geopfert werden mußte. Die heilige Opferung des Fleiſches im Tode war weſentlich, lebengebend, aber nicht das Fleiſch Chriſti ohne das heilige Opfer. In dieſem Sinne gilt vollkommen: ἡ σὰρξ (im Gegenſatz gegen das ewige πνεῦμα in der Erſcheinung und dem Werke Chriſti) οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, es kann weggenommen werden, es hilft ohne den heiligen Tod nichts zum Leben.

Die folgenden Worte enthalten die volle Anwendung der allgemeinen Sätze auf Chriſtus. Man fragt, worin iſt der Geiſt, der bleibende und belebende Geiſt Chriſti, im Gegenſatz gegen die σάρξ? In ſeinen Worten, heißt es. Dieſe bleiben, wer in dieſen bleibt, wer ſie treu bewahrt, der bleibt in Chriſto, in ſeiner Glaubens- und Liebesgemeinſchaft, ſomit in der ewigen Lebensgemeinſchaft mit ihm, vergl. 15, 7 ff. 17, 8. 17. Umfaſſen ſeine ῥήματα die ganze Wahrheit Gottes, vgl. 17, 17., und haben ſie zu ihrem weſentlichen Inhalte auch Chriſti Erſcheinung, ſein Werk auf Erden, ſeinen Tod, ſo ſind ſie der Inbegriff ſeines ganzen Heiles, ſeines belebenden Geiſtes, alſo der ewige, unvergängliche Beſitz ſeiner Jünger. Damit aber fällt jede ſcheinbare Begünſtigung für die rationaliſtiſche Anſicht, welche nur in der Lehre Jeſu, ohne ſeine Geſchichte, das Heil der Welt findet, von ſelbſt weg.

Es heißt, näher beſtimmend für die ῥήματα, in der recepta ἃ ἐγὼ λαλῶ. BCDKLT und mehrere Minuskeln, Syr. Arr. Perss. Copt. Aeth. Goth. Vulg. It., auch Ori-

genes, Eusebius u. a. Griech. WW. eben so Tertullian und mehrere Lat. WW. haben λελάληκα, was Lachmann mit Recht in den Text aufgenommen hat. Λελάληκα drückt die Beziehung auf den ganzen bisherigen Unterricht Jesu deutlich aus. Diese Beziehung wird durch den Zusammenhang geboten. Darin lag nach Joh. bereits die ganze Lehre des Herrn. Λαλῶ könnte aus der Ueberlegung entstanden seyn, daß das Reden Jesu noch fortging. So wird λαλῶ auch 8, 28. 14, 10. gebraucht. Oder man konnte auch denken, die Beziehung der Stelle auf den λόγος V. 51 ff. verlange λαλῶ. Gegen diese Beziehung aber spricht, abgesehen von dem Zusammenhange, auch τὰ ῥήματα, welcher Plural immer von dem gesammten Unterricht gebraucht wird, von dem λόγος τ. θεοῦ, der ἀλήθεια, vergl. V. 68. 3, 34. 8, 47. 12, 47. 48. 14, 10. 15, 7. 17, 8. Wird eine bestimmte frühere Rede gemeint, so steht ταῦτα τὰ ῥήματα 8, 20. 10, 21. Die Worte Christi, die Worte Gottes, 3, 34., die Worte des Lebens V. 68. sind Geist, d. h. enthalten eben den belebenden Geist; so sind sie auch Leben, lebengebend, wie das Lebensbrod.

V. 64. schließt Jesus: ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινὲς οἳ οὐ πιστεύουσιν, zu welchem Schluß, nach der unterbrechenden Bemerkung des Johannes V. 64., noch der Ausspruch V. 65. gehört, der die Jünger an V. 44. erinnern soll. Der Uebergang durch ἀλλὰ V. 64. drückt ein Abbrechen und einen Gegensatz zugleich aus. Um die Worte Christi als Geist und Leben aufzunehmen, bedarf es des Glaubens. Wer diesen nicht hat, dem ersetzen sie Christi Gegenwart nicht. So müßt Ihr glauben, meint Jesus, um keinen Anstoß zu finden, und die Lebensworte in Euch zu haben; aber es sind etliche unter Euch, die nicht glauben, nur äußerlich und mit sinnlichem Triebe zu mir gekommen sind, mir nicht gegeben, nicht gezogen vom Vater, wie ich Euch gesagt habe. So gefaßt, stimmt der Schluß mit der vorgetragenen Auslegung von V. 62. und 63., und erscheint

durchaus zweckvoll. Jeſus hebt den Anſtoß von ſeiner Seite, alſo objectiv. Aber ſollte er auch in den Jüngern ſubjectiv gehoben werden, ſo bedurfte es von ihrer Seite des Glaubens, der ſich von der σὰρξ zum πνεῦμα erhebt. Der Mangel daran mußte zum Bewußtſeyn gebracht werden, wenn er gehoben werden ſollte. Dieß lag in der κρίσις Jeſu, welche immer beſtimmter hervortritt auch als Scheidung unter ſeinen Anhängern. Jeſus ſtößt nicht ab, ſondern er bezeichnet nur den eigentlichen wahren Anziehungsgrund für die Empfänglichen.

Auf dieſe Weiſe rechtfertigt ſich unſere Erklärung auch durch den Zuſammenhang des Ganzen bis V. 65.

Eine ganz andere Gedankenreihe entſteht, wenn man den Anſtoß der Jünger V. 60. daraus erklärt, daß ſie das Eſſen des Fleiſches und das Trinken des Blutes Chriſti nicht in ſeinem wahren geiſtigen Sinn verſtanden. Je nachdem man dann annimmt, daß Jeſus V. 51 ff. entweder von dem ſakramentlichen Genuſſe ſeines Fleiſches und Blutes, oder von dem rein geiſtigen Glaubensgenuſſe ſeiner belebenden Erſcheinung in der Welt geſprochen, entſtehen verſchiedene Auffaſſungen von V. 61 ff. Wieder neue Abweichungen entſtehen, je nachdem man V. 62. entweder eine Steigerung, oder Aufhebung des Anſtoßes, in dem ἀναβ. ὅπου ἦν τὸ πρότ. entweder die leibliche Himmelfahrt, oder den Weggang Chriſti im Tode ſchlechthin findet. Gemeinſam aber iſt dieſen verſchiedenen Erklärungsweiſen, V. 63. τὸ πν. — οὐδέν, als Regulativ für das richtige Verſtändniß der Rede Jeſu V. 51–58. anzuſehen.

Olshauſen, der V. 51–58. zwar nicht das Sakrament des Abendmahles ſelbſt, aber doch die Idee deſſelben ausgedrückt findet, nimmt an, daß Jeſus V. 62. durch die Hinweiſung auf die leibliche Himmelfahrt, als Aufnahme ſeines verklärten Leibes in den Himmel, den Anſtoß an dem Genuſſe ſeines Fleiſches und Blutes ſteigern wolle. Dem gemäß hält er V. 63. für eine Polemik gegen die

fleiſchliche Auffaſſung der Rede von dem wahren Genuſſe des Fleiſches und Blutes Chriſti. Das poſitive Moment dieſer Polemik iſt, daß nur mit dem Munde des Leibes und des Glaubens zugleich wahrhaft genoſſen werde, nicht das Fleiſch Chriſti ohne den Geiſt, ſondern ſeine verklärte vom Geiſte durchdrungene Leiblichkeit. Allein ſchon die beyden Vorausſetzungen ſind falſch, einmahl, daß V. 51-58. von der Idee des Sakraments des Abendmahls handle, ſodann, daß die leibliche Himmelfahrt der größere Anſtoß für die Jünger geweſen ſey. Wußten ſie nichts von der Himmelfahrt des Elias im A. T.? Wollte Jeſus wirklich V. 63. den wahren ſakramentlichen Genuß ſeines Leibes näher beſtimmen, ſo mußte dieſer Gedanke unmittelbarer hervortreten, das φαγεῖν τὴν σάρκα τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ. wieder aufgenommen, und die nothwendige Verbindung ſeines Fleiſches und Geiſtes, nicht der Gegenſatz von πν. und σαρξ hervorgehoben werden. Der Schlußſatz V. 63. führt von jener Gedankenreihe um ſo weiter ab, je mehr er in allgemeiner Form gefaßt iſt. Auch ſcheint mir der Gedanke des verklärten Fleiſches Chriſti dem Joh. auch nach der Auferſtehung durchaus fremd zu ſeyn.

Diejenigen, welche V. 51 ff. von dem geiſtigen Genuſſe des lebendigen Chriſtus in ſeiner heiligen Wirkſamkeit verſtehen, können kaum anders, als in V. 62. ſchon die Aufhebung des Anſtoßes finden. Aber dabey iſt ſchwer zu begreifen, wie daraus, daß Jeſus zum Himmel zurückkehren wird, unmittelbar folgen ſoll, daß das Wort vom Eſſen ſeines Fleiſches und dem Trinken ſeines Blutes nur von der geiſtigen Gemeinſchaft mit ihm im Glauben zu verſtehen ſey. Es fehlen, um dieſe Folgerung beſtimmt hervortreten zu laſſen, Mittelgedanken, welche durch nichts angedeutet ſind. Iſt V. 63. das Regulativ für das richtige Verſtändniß der bildlichen Rede, ſo reichte dieſer Kanon vollkommen aus, und es bedurfte der dunklen Hinweiſung auf die Himmelfahrt nicht. Aber drückt V. 63. auch wirk-

lich jenen Kanon beſtimmt aus? Man kann πν. und σὰρξ an ſich auf den Unterſchied zwiſchen Geiſt und Buchſtaben beziehen, aber in dieſem Falle würde man doch ſtatt ζωοπ. eher ein Wort erwarten, wodurch ausgedrückt würde, der Geiſt enthalte die Wahrheit. Wird aber ζωοπ. einmahl ſo genommen, daß es die belebende Kraft des geiſtigen Sinnes bezeichnet, ſo muß man de Wette Recht geben, daß der entſprechende Gegenſatz ἡ σὰρξ ἀποκτείνει 2 Kor. 3, 6. ſeyn müßte. Auch iſt die Anwendung des Kanons auf die Worte Chriſti nicht ſo ausgedrückt, daß man unmittelbar den Gedanken erkennen könnte, die Worte Jeſu ſeyen geiſtig zu verſtehen. Immer liegt im Contert ein Gegenſatz zwiſchen den Worten und dem Fleiſche Chriſti, der in jener Auslegung zu keinem rechten Verſtändniſſe gelangen kann.

V. 64. bemerkt Joh., daß Jeſu ſtrafendes Wort ἀλλ' εἰσὶν — aus ſeinem höheren Wiſſen zu erklären ſey, daß er nemlich von Anfang (ἐξ ἀρχῆς, von dem Anfang der Jüngerſchaft) an gewußt habe, wer unter ſeinen Jüngern nicht gläubig ſey und wer ihn verrathen werde, vergl. 2, 24. 25. Wegen V. 71. gedenkt hier Joh. gleich des Verräthers. So wußte Jeſus das Gegenwärtige, τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες, und das Zukünftige, τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν.

V. 65. macht die Unterbrechung durch die eingeſchaltete Bemerkung V. 64. das καὶ ἔλεγε nothwendig. Durch διὰ τοῦτο ſchließt ſich der Ausſpruch unmittelbar an V. 64. οὐ πιστ. an. Μου hinter πατρός fehlt BCDKLT. 28. 124. u. ſ. w. und iſt mit Recht von Lachmann ausgeſtoßen. Zu δεδομένον — ἐκ τοῦ πατρός vergl. 3, 27. δεδ. ἐκ τ. οὐρανοῦ. In dem ἐκ liegt nur im Allgemeinen der Urſprung, die Quelle. Die Thätigkeit Gottes im Geben ſelbſt würde durch ὑπὸ ausgedrückt ſeyn.

V. 66. iſt die unmittelbare Beſtätigung von V. 64. Statt dem verſtändigenden Worte Jeſu V. 62. und 63.

nachzugehen, und so das Aergerniß in sich zu heben, fühlen sich viele der Jünger, eben weil sie nicht glauben, nur noch mehr abgestoßen, und geben von dem Augenblicke (ἐκ τούτου, vergl. 19, 12.) auch die äußere Nachfolge ganz auf. Ἀπέρχεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω, 18, 6. von dem eigentlichen Zurückweichen gebraucht, vergl. 20, 14. στρέφ. εἰς τὰ ὀπίσω, Mark. 13, 16., bezeichnet hier die Aufhebung der inneren und äußeren Nachfolge oder Begleitung, οὐκέτι μετ' αὐτ. περιεπάτουν, vergl. Ps. 44, 19. 78, 57. ἀποστῆναι εἰς τὰ ὀπίσω.

V. 67. Jesus steht hier mit seinen Jüngern überhaupt auf einem kritischen Puncte. Der Gedanke seines Todes zerstörte in vielen den bloß sinnlichen Glaubensanfang. Was nicht innerlich fest war im Glauben, mußte, ja sollte abfallen. Den Grund der Kirche konnte er nur mit treuen, innerlich festen Gemüthern legen. So richtet er, durch die Erfahrung vom Abfall V. 66. schmerzlich gestimmt, auch an die Zwölfjünger die prüfende Frage, μὴ καὶ ὑμεῖς u. s. w. In dem fragenden μὴ liegt nach der Regel die Voraussetzung der verneinenden Antwort: Ihr wollt doch nicht auch weggehen? Jesus konnte, da er ja wußte, was in dem Menschen war, allen zutrauen, daß sie bleiben würden, bis auf einen. Aber es wurde je länger je mehr nothwendig, daß die Jünger den Abfallenden gegenüber sich klar darüber aussprachen.

V. 68. 69. Nach seiner raschen Art antwortet Petrus im Namen aller; von Judas wußte er nichts. Οὖν schon von Griesbach ausgestoßen, fehlt BCKL 1. 33. 69. u. a. in der Peschito und mehreren Morgenl. Uebersetzungen, auch Verc. Brix. Joh. liebt es wohl in solchen Verbindungen, aber man hat es eben deßwegen auch gesetzt, wo es Joh. in rascher Aufeinanderfolge der Momente, wie hier, nicht setzt. In der Erklärung des Petrus V. 69. lautet der gewöhnliche Text: ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Allein statt Χριστός, ὁ υἱὸς lesen

BCDL Copt. Cant. Nonnus, Cosmas: ἅγιος, und τοῦ ζῶντος laſſen dieſelben Auctoritäten, nebſt einigen andern, aus. Dieß letztere verräth ſich leicht als ein Zuſatz aus dem parallelen Bekenntniß des Petrus Matth. 16, 16., vergl. hier V. 57. Was aber ἅγιος betrifft, ſo iſt zwar dieſe Bezeichnung des Meſſias dem Joh. nicht ſehr geläufig, obwohl nicht fremd, aber eben dieß ſpricht für die Echtheit. Man ſieht deutlich aus den Auctoritäten, wie die lect. vulg. gloſſenartig entſtanden iſt. Sahid. hat Χριστὸς ἅγιος, Verc. und einige Handſchriften bey Matthäi haben υἱός, um τοῦ θεοῦ deutlicher zu machen, und Aeth. hat ſogar Christus sanctus filius. Demnach haben Griesbach und Lachmann mit Recht die kürzere Formel ὁ ἅγιος τ. θεοῦ aufgenommen. Dieſe Bezeichnung des Meſſias findet ſich Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. AG. 4, 27. Apok. 3, 7. Joh. gebraucht 1 Brief 2, 20. ὁ ἅγιος von Chriſtus und im Ev. 10, 36. erklärt er ſogar den Begriff von ὁ ἅγιος τ. θεοῦ.

Das Bekenntniß des Petrus knüpft V. 68. unmittelbar an die Frage V. 67., und mittelbar an das Wort Chriſti V. 63. an, woraus ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις zu erklären iſt. Im unmittelbaren Eindruck der Wahrheit und Liebe Chriſti, ſpricht Petrus: Wir weggehen von Dir? Zu wem denn ſollen wir gehen, um das Meſſianiſche Leben zu haben? Du haſt Worte des ewigen Lebens. Und wir haben eben deßhalb geglaubt und erkannt, daß Du der Heilige Gottes biſt.

Die Perfecta πεπιστ. κ. ἐγνώκ. drücken den bereits gewordenen Zuſtand des Glaubens und Erkennens aus. Nach Joh. ſind Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes die beyden weſentlich zuſammengehörigen Seiten der Ueberzeugung, welche ſich ſo zu einander verhalten, daß in dem Glauben das Erkenntniß und in dieſem jener mitgeſetzt wird. Daher Johannes bald das Glauben, bald das Erkennen allein ſetzt, als gleichgeltende Ausdrücke der religiöſen Ueberzeugung. Er unterſcheidet zwar die verſchiedenen

Grundbegriffe des Glaubens und Erkennens, jenes ist ihm vorzugsweise der Willensact des Vertrauens, dieses vorzugsweise der theoretische Proceß der geistigen Wahrnehmung und Einsicht in die Wahrheit, *διάνοια ἵνα γινώσκωμεν* 1 Joh. 5, 20., und hiernach gebraucht und formulirt er auch beyde verschieden. Aber in der vollen Christlichen Ueberzeugung denkt er beydes vereinigt, dergestalt daß, wie hier, dem Glauben das Erkennen, so 1 Joh. 4, 16., umgekehrt, dem Erkennen das Glauben folgt. In jeder wahren Erkenntniß Christi ist schon Glauben, und in jedem wahren Glauben an Christum Erkenntniß.

Unverkennbar ist die Aehnlichkeit dieses Bekenntnisses des Petrus mit dem Bekenntnisse Matth. 16, 16. Auch dort spricht Jesus im Zusammenhange der Unterredung von seinem Tode. Aber sey es, daß Matthäus dort verschiedene Reden Jesu combinirt, oder eine wirklich andere Unterredung mittheilt, der Zusammenhang und die Verhältnisse des Gespräches sind ganz andere. Auf keinen Fall darf die neuere Kritik aus der Aehnlichkeit schließen, daß wir hier nur eine Johanneische Variation über das synoptische Thema haben.

V. 70. antwortet Jesus, theils um seine Frage V. 67. zu rechtfertigen, theils um die Erklärung des Petrus V. 68. 69. auf ihr wahres Maaß zurückzuführen: Habe ich nicht Euch, die Zwölfe, erwählt? und doch (*καὶ ὅμως* erklärt Euthymius) ist aus Eurer Zahl (*ἐξ ὑμῶν*) Einer ein (verrätherischer) Feind, *διάβολος*.

Der Nachdruck liegt sowohl auf *τοὺς δώδεκα*, vergl V. 71., als auf *ἐγὼ ἐξελεξάμην*. Jesus hatte sie erwählt aus der Welt zu näheren Freunden, vergl. 13, 18., zu Zwölfaposteln. Und selbst in diesem kleinen, engeren Kreise fand sich ein Verräther. War dieß möglich, wenn sie alle so festen Glauben hatten, wie Petrus voraussetzt? Der volle, feste Glaube der anderen hätte in geschlossener Gemeinschaft jeden einzelnen vor Abfall bewahren müssen. So

liegt in dieſer Frage neben einer gewiſſen Wehmuth zugleich eine Aufforderung an die Jünger zu immer feſterem Glauben, für Judas aber, wenn er irgend etwas von lebendigem Glauben hatte, eine Mahnung zur Buße.

Von διάβολος kennt ſchon Euthymius die zwiefache Erklärung, διαβολικός, τοῦ διαβόλου ὑπουργός, und ἐπίβουλος. Je nachdem man von dem beſonderen neuteſt. Begriff ὁ διάβολος, oder von dem allgemeinen Griechiſchen (Verleumder, Angeber) oder auch Hebr. Begriff (שָׂטָן) 1 Sam. 29, 4. 1 KK. 5, 4. LXX ἐπίβουλος (18.) 11, 14. LXX Σατάν, Eſth. 7, 4. 8, 1. wo διάβολος für צַר und צוֹרֵר, ausgeht, entſteht die eine oder andere Auslegung. Nach der erſteren würde der Charakter oder die Urſach des Böſen in Judas ausgedrückt ſeyn. Aber während dieſe Auslegung dem Gedanken nach durch Joh. 13, 2. 27., in ſprachlicher Hinſicht aber durch Matth. 16, 23. gerechtfertigt zu werden ſcheint, widerſpricht erſtlich der Zuſammenhang, worin weit mehr liegt, das Verhältniß des Judas zu Chriſto zu bezeichnen, als die Art und Urſach des Böſen in ihm, ſodann der beſondere Sprachgebrauch des Johannes, der den Begriff des διαβολικὸς oder διαβόλου ὑπουργὸς nicht durch διάβολος, ſondern durch τέκνον oder υἱὸς διαβόλου auszudrücken pflegt, vergl. 8, 44. 1 Br. 3, 10. Jeſus nennt auch 17, 12. den Judas nicht τέκνον διαβόλου, ſondern υἱὸς τῆς ἀπωλείας. Wir ziehen alſo vor, διάβολος als Ausdruck des feindlichen oder verrätheriſchen Verhältniſſes zu Chriſto zu nehmen.

V. 71. Joh. ſchließt mit der Erklärung, daß Jeſus mit dem διάβολος den Verräther Judas gemeint habe, ἔλεγε, vergl. Mark. 14, 71. Er nennt ihn mit ſeinem vollen Namen Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτην, zum Unterſchiede von dem andern Apoſtel Judas 14, 22. vergl. Luk. 6, 16. Während man darüber einig iſt, daß der Beyname etymol., durch אִישׁ קְרִיּוֹת, Mann aus Karioth, im Stamme Juda, vgl. Joſua 15, 25., zu erklären ſey, wie Ἰσταῖος

Joseph. Arch. 7, 6. 1. von אִישׁ טוֹב, — ist streitig, ob Judas oder sein Vater Simon den Beynamen hatte. Statt *Ἰσκαριώτην* liest nemlich Lachmann nach BCGL *Ἰσκαριώτου*. Eben so haben BCLM und mehrere Minuskeln 13, 27. Zwar K. 13, 2. läßt sich wegen der Construction nicht entscheiden, ob *Ἰσκαριώτου* Beyname des Vaters, (*Σίμωνος*) oder des Judas selbst ist. Aber 14, 22. steht, wenn die Stelle sonst echt ist, *Ἰσκαριώτης* als Beyname des Judas fest. Schon Bengel zog in unserer Stelle *Ἰσκαριώτου* vor, auch weil vor der gewöhnlichen Lesart *τὸν* nicht fehlen dürfe. Indessen ist schwer, die von den meisten Handschriften überall in den Evangelien behauptete Lesart, wonach Judas selbst den Beynamen führt, zu verwerfen, um so schwerer, da das vorangehende *Σίμωνος* leicht den Genitiv *Ἰσκαριώτου* nach sich zog. Was den vermißten Artikel *τὸν* betrifft, so haben Mark. 3, 19. Luk. 6, 16. den Beynamen auch ohne Artikel. Endlich scheint viel natürlicher, den Judas selbst, als den Vater durch den Beynamen zu markiren.

Statt *ἤμελλεν* liest Lachmann nach BCL 1. 124. u. a. *ἔμελλεν*, (wie 6, 6.) während er 4, 47. 11, 51. 12, 33. 18, 32. *ἤμελλεν* behält. Die Codices schwanken überall im N. T. zwischen *ἔμελλεν* und *ἤμελλεν*. Ja dieselben haben bald die eine, bald die andere Form. So ist diplomatisch unmöglich zu entscheiden. Aber gewiß hat Joh. immer nur die eine Form gebraucht. Meyer erklärt *ἤμελλεν* von dem Umgehen mit dem Verrath. Auch nach Joh. Sprachgebrauch 6, 15. 7, 35. wäre dieß unbedenklich. Allein erst 13, 2. wird bestimmt bemerkt, daß Judas mit dem Verrath umging. Ging er schon jetzt damit um, so war dieß zu auffallend, um nicht von Joh. bestimmter ausgedrückt zu werden, als durch *μέλλειν*, was wenigstens 12, 4. von der Zukünftigkeit des Verraths schlechthin gebraucht ist. De Wette versteht unter *ἤμελλεν* das Sollen nach des Schicksals-Willen. So scheint

ἤμελλεν auch 7, 39. 11, 51. 12, 33. 18, 32. gebraucht zu ſeyn. Allein, obwohl nach 13, 18. der Verrath zur Erfüllung der Schrift geſchieht, ſo iſt doch jener claſſiſche Begriff des μέλλειν überhaupt dem Johannes fremd. Das göttliche Sollen drückt er durch δεῖ aus 3, 14. Wenn er 6, 64. das bloße Futurum ὁ παραδώσων gebraucht, ſo kann ἤμελλεν nicht viel anderes ſagen. Aber παραδώσων iſt nur das Futurum im Unterſchiede von der Gegenwart. In ἤμελλεν, hier und 12, 4. 7, 39. 11, 51. 12, 33. 18, 32. liegt, wenn ich ſo ſagen darf, die pragmatiſche Zukunft, d. h. die Zukunft als beſtimmter Endpunct einer Entwicklungsreihe. Εἷς ὤν (welches letztere Lachmann nach BC* DL ausläßt, vgl. 12, 4.) ἐκ τῶν δώδεκα drückt, entſprechend dem Worte Chriſti V. 70., den Contraſt aus zwiſchen dem Verrath und der Zwölfjüngerſchaft.

Das hier entſtehende Räthſel, wie Jeſus von Anfang vorherwiſſen, daß Judas ihn verrathen werde, und doch denſelben in ſeiner Jüngerſchaft bis zuletzt dulden konnte, löſt ſich dadurch, daß man die hier concentrirte Reflexion des Johannes darüber in ihre hiſtoriſchen Momente auseinander legt. Auch nach der ſynoptiſchen Darſtellung macht Jeſus den Eindruck eines heiligen Mannes, der mit klarem Blick in die Verhältniſſe ſeines Berufs ſein Werk begann. In dieſen Verhältniſſen mußte er von Anfang an auf Feindſchaft und Widerſpruch allerley Art rechnen, in weiteren und engeren Kreiſen. In jedem großen Manne wohnt ein prophetiſcher Geiſt. Jeſus bedurfte nur dieſes allgemeinen Vorzugs großer Männer, um vorherzuſehen, daß nicht alle, welche ſich nach dem erſten Eindruck, den er machte, an ihn anſchloſſen, ihm treu bis ans Ende bleiben würden. Wir meinen jetzt zunächſt den Abfall im weiteren Jüngerkreiſe. Hier war der Abfall wahrſcheinlicher, als im engeren. Aber was ſchützte den engeren Kreis davor? Dieſer Kreis war eine Auswahl. Jeſus wird allerdings die Empfänglichſten ausgewählt haben. Aber er

ſuchte nicht bloß, er fand auch, was ihm gegeben war, ſich ihm anbot. Auch wählte er keine fertigen Apoſtel aus. Er wollte ſie erſt dazu erziehen. Seine Erziehung war eine freye und freymachende, die Selbſterziehung anregende. Eine ſolche erreicht ihr Ziel am ſicherſten, aber ſchließt ſie ſchlechthin alles Mißlingen aus? Läßt es die menſchliche Sünde oft ſelbſt der Erziehung Gottes mißlingen, wie ſollte die Erziehung Jeſu an den Zwölfjüngern alles Mißlingen ausſchließen? Er wundert ſich, klagt zuweilen über alle, daß ſie noch nicht weiter ſind, ihn oft ſo mißverſtehen. So lange aber Glauben und Erkennen V. 69. in den Zwölfjüngern noch nicht vollendet war, blieb auch Abfall unter ihnen möglich. Abfall und Verrath ſind nur ſtufenweiſe verſchieden; unter gegebenen Verhältniſſen konnte der Abfall ſelbſt des nähern Jüngers, poſitive Feindſchaft, Verrath werden. Bemerkte nun Jeſus in der Seele des Judas den Keim des Abfalls, der Feindſchaft, ſo konnte er die mögliche Erſtickung deſſelben nur von der fortwährenden Gemeinſchaft mit ihm hoffen. Ausſtoßung mußte das Uebel ärger machen. Wie Jeſus in Petrus den Fels der Kirche im Keim ἐξ ἀρχῆς erkannte, ſo wird er auch im Judas gleichſam den entgegengeſetzten Endpunct ſeiner Jüngerſchaft, wo ſie mit dem κόσμος gefährlich zuſammenhing, von Anfang an bemerkt haben. Dem heiligen Blicke konnte der böſe Keim ſo wenig entgehen, wie der gute. Aber erſt jetzt, in dieſem kritiſchen Momente, wo ſo viele ihn verließen, ſchauet ſein prophetiſcher Geiſt in Judas beſtimmt den künftigen Feind. Früher hat er es nicht ausgeſprochen, wohl auch nicht gedacht. Man beachte, daß Jeſus ihn nicht beſtimmt Verräther nennt. Das thut nur Johannes in ſeiner Reflexion, nach ſpäterer Erfahrung. Aber der entſtehende Feind oder Abtrünnige im engeren Kreiſe konnte unter gegebenen Verhältniſſen leicht auch Verräther werden. So lange aber der Abfall nur im dunklen Werden war, blieb die Möglichkeit der Umkehr. Darum behält ihn Jeſus

noch fortwährend in der Gemeinschaft [1]). Dieß ist die Lösung, so weit an dieser Stelle das Räthsel hervortritt.

VII, 1. — VIII, 59.

Jesus am Laubhüttenfeste in Jerusalem. Sein Auftreten und Reden im Tempel.

Von dem, was 7, 1. — 11, 57. erzählt wird, schweigen die drey ersten Evangelisten fast gänzlich. Indessen bieten sich in den Synoptikern einige parallele Puncte dar, welche zu dem Versuch einer harmonistischen Combination reizen.

Nach Johannes verläßt jetzt Jesus Galiläa auf immer. Einen letzten Aufbruch Jesu aus Galiläa erzählen auch die Synoptiker Matth. 19, 1. Mark. 10, 1. Luk. 9, 1. Diese Parallele ist sicher, aber es ist eben nur ein Anfangspunct. Zu genaueren Parallelen ladet uns besonders Lukas ein, in dem ihm meist eigenthümlichen Abschnitte 9, 51. — 19, 48.

Hier giebt Lukas einen wahrscheinlich zusammengesetzten Reisebericht von mehr als einer Reise Jesu nach Jerusalem [2]). K. 9, 51. bricht Jesus aus Galiläa nach Jerusalem auf, ohne dahin wieder zurückzukehren. K. 13, 22. 31. ist wohl von demselben Aufbruche zu verstehen, so wie 17, 11. von dem Fortschritte dieser Reise aus Galiläa. K. 19, 29 ff. aber zieht Jesus, nicht unmittelbar aus Galiläa, sondern anderswoher kommend, zum letzten Pascha in Jerusalem ein. Joh. erzählt 10, 40. vergl. 11, 54., daß Jesus zu seinem letzten feyerlichen Einzug in Jerusalem nicht aus Galiläa, sondern Peräa kam, ferner, daß er von dem Laubhüttenfeste nicht nach Galiläa zurückging, sondern sich wahrscheinlich bis zur nahen Kirchweih (im December) in oder bey Jerusalem aufhielt, viel-

1) Vergl. Ullmann über die Sündlosigkeit Jesu S. 119 ff.

2) S. Schleiermachers krit. Versuch über die Schriften des Lukas. Bd. 1. S. 158 ff.

leicht auch in Peräa, 10, 40. (πάλιν). Gewiß iſt, daß er nach den Enkänien nach Peräa ging, 10, 40., bald ſich verbergend, bald wieder hervortretend, je nachdem die Umſtände es geboten [1]).

Alſo Joh. 7, 1. — 10. trifft mit Luk. 9, 51. Matth. 19, 1. Mark. 10, 1. zuſammen. Was Matth. 15, 1. bis 19, 1. Mark. 8, 1. bis 10, 1., ſo wie Luk. 9, 18. bis 51. erzählen, und was ſonſt von ſpäter mitgetheilten Erzählungen hieher zu gehören ſcheint, fällt in die Zeit, die Johannes 7, 1. 2. bezeichnet.

Weiter aber in der harmoniſtiſchen Combination zu gehen, und genauer beſtimmen zu wollen, wie ſich die einzelnen Erzählungen jener ungefähr parallelen ſynoptiſchen Abſchnitte pragmatiſch an einander und mit der Johanneiſchen Erzählung zuſammen reihen, iſt uns nicht erlaubt. Denn obwohl ſich Luk. 18, 31. — 19, 29. eine geordnetere Reihenfolge der Begebenheiten entdecken läßt, ſo fehlt doch Luk. 9, 51. — 18, 30. ſtellenweiſe der genaue chronologiſche Zuſammenhang gänzlich. Späteres und Früheres, was ſich auf den Reiſen Jeſu von Galiläa nach Jeruſalem zutrug, iſt hier unter einander geſtellt. Nach der Meinung älterer Chronologen ſoll Luk. 13, 22. mit Joh. 10, 22. und 17, 11. mit Joh. 12, 1. parallel ſeyn, und alles, was Matth. 16, 13 ff. bis 20, 34. vergl. Luk. 9, 18. — 18, 28. und Mark. 8, 27. — 10, 52. erzählt, entweder ganz zwiſchen Joh. 10, 40. und 11, 1. 12, 1. eingeſchoben, oder theils vor 10, 22., theils hinter 10, 40.,

---

1) Paulus nimmt in ſ. exegetiſchen Handbuche Bd. 2. S. 290 ff., an, daß Jeſus ſich nach dem Laubhüttenfeſte nicht nur aus Jeruſalem, ſondern auch aus Judäa entfernt habe, und nach Galiläa zurückgekehrt ſey, weil die unmittelbare Beziehung von 10, 25. auf ſeine Erklärung am Laubhüttenfeſte, daß er der Meſſias ſey, 9, 37. 40. (?), und 10, 31. auf das λιθάζειν 8, 59. andeute, daß in der Zeit zwiſchen ihm und den Judäern nichts vorgegangen ſey. Aber beyde Stellen können nur beweiſen, daß Jeſus zwiſchen dem Laubhüttenfeſte und den Enkänien nicht in Jeruſalem blieb.

theils endlich zwiſchen 11, 54. 55. vertheilt werden. Dieſe Vermuthungen aber ſind längſt dem Vorwurfe der unkritiſchen Uebereilung und Willkühr erlegen.

Aus der Art, wie Johannes bis 12, 50. die Reden und Thaten Jeſu auswählt und zuſammenſtellt, ſieht man, daß ſein Hauptaugenmerk war, zu zeigen, wie der tödtliche Haß der ungläubigen Juden von 5, 18. her reißend zunahm und nicht eher ruhte, als bis ſie ihn, da ſeine Stunde gekommen war, ans Kreuz geſchlagen hatten. Mehr, als bisher, wird Kap. 7. und 8. die Erzählung dramatiſch, durch verſchiedene Scenen belebt.

VII, 1 — 13.

Jeſus geht ſpäter als ſeine Verwandte und heimlich zum Feſte nach Jeruſalem. Damahlige Urtheile im Volke über ihn.

V. 1. Nach BCDGLK 13. 1. 69. 116. 124. u. a. lieſt Lachmann καὶ μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰ., ſtatt des gewöhnlichen καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα. Wäre καί, was C* D Vulg. fehlt, unecht, ſo hätten wir hier ganz die gewöhnliche Joh. Formel 3, 22. 5, 1. 6, 1. An μετὰ ταῦτα ſtießen ſich 47. 235. 241., welche es auslaſſen, während Cod. 28. μετ' αὐτῶν (den Zwölfen 6, 71.) hat. In der That iſt die Verknüpfung auffallend. Jeſus war wohl ſchon vor der Speiſung in Galiläa umhergezogen. Wie kommt Joh. dazu, jetzt zu bemerken, daß Jeſus nach der Speiſung in Galiläa und nicht in Judäa verweilte? Daß man ihm in Jeruſalem nach dem Leben trachtete, wußte Jeſus ſchon 6, 1., als er nach Galiläa kam. Eher dort 6, 1., als hier, erwartet man dieſe Bemerkung. Alex. Schweizer[1]) gründet hierauf einen Hauptbeweis dafür, daß 6, 1-26. ſpätere Einſchaltung ſey. Er ſagt, die Erbitterung der Juden, welche Jeſum bewog, in Galiläa zu verweilen, ſey nicht K. 5., ſondern erſt durch

1) Am a. O. S. 88 f.

die in Jerusalem gehaltene Rede 6, 27-71. recht begründet worden; während man bey der gewöhnlichen Ansicht von der Integrität des Ev. K. 7, 1. gar keinen pragmatischen Zusammenhang gewinnen könne, bekomme die Stelle nach seiner Hypothese den sehr guten Sinn: Der bisher in Jerusalem lehrende Jesus wollte dießmahl nach dem Festbesuche nicht wie 3, 22. (vergl. 10, 40. 11, 54.) in der Landschaft Judäa umherziehen, sondern der Nachstellungen der Judäer wegen hielt er sich herumziehend in Galiläa auf. — Diese Verbindung ist an sich sehr wahrscheinlich; sie hebt auf den ersten Anblick die Schwierigkeit der Stelle völlig. Wem dabey auffallend ist, daß Joh. von dem Galiläischen Aufenthalte so gar nichts erzählt, dem wird Schweizer antworten, der Evangelist habe auch ursprünglich gar keine Galiläischen Geschichten und Reden mittheilen wollen; er setze diese aus der allgemeinen Tradition als bekannt voraus. Indessen, so lange wenigstens problematisch bleibt, ob 6, 1-26. eingeschaltet, oder authentisch ist, muß versucht werden, 7, 1. im vorhandenen Zusammenhange zu verstehen. Wie, wenn man 7, 1. mit 6, 4. in Verbindung setzt? Nach 6, 4. war Osterzeit, als Jesus das Volk speiste und in Kapernaum lehrte. Es war zu erwarten, daß Jesus mit nach Jerusalem zum Pascha zog. Aber er blieb dieß Mahl weg, um sich den Nachstellungen der Juden, welche sich ja schon 5, 18. deutlich gezeigt hatten, und durch die Rede 5, 19-47. nicht besänftigt waren, auf eine Zeitlang zu entziehen. Die Aufregung der Galiläer 6, 14. 15. konnte leicht in Jerusalem am Feste durch seine Gegenwart neu aufleben und zu gefährlicheren Conflicten führen. Deßhalb ging Jesus nicht mit zum Pascha, sondern zog noch eine Zeitlang in Galiläa umher, bis er, unter etwas veränderten Verhältnissen, am Laubhüttenfeste hinaufging. Ein solches auffallend längeres Unterlassen der gewöhnlichen Festreisen nach Jerusalem veranlaßte vielleicht die Brüder zu dem Vorwurf V. 3 und 4. Nur das eine ist bey die-

ſer Anſicht bedenklich, daß Jeſus dann wider die allgemeine Pflicht die Feſtreiſe zum Paſcha unterlaſſen hätte. Indeſſen hat ſchon Dr. Winer[1]) bezweifelt, ob damahls die Verpflichtung, alle drey Hauptfeſte zu beſuchen, (vergl. Exod. 23, 14 ff.) noch ſo ſtreng geweſen? Gewiſſe Ausnahmen galten wohl von Anfang an [2]). Aber von den gewöhnlichen kam Jeſu keine zu Statten. Es war ein Fall eigener Art. Wenn 11, 56. die Juden vor dem letzten Paſcha einander fragen, τί δοκεῖ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ εἰς τὴν ἑορτήν; ſo muß wenigſtens Johannes daran gedacht haben, daß Jeſus unter den gegebenen Verhältniſſen nicht ſchlechthin verpflichtet war, am Paſcha zu Jeruſalem zu erſcheinen. Die bevorſtehende Lebensgefahr am Feſte entband ihn auch nach der Volksmeinung von der Verpflichtung zur Feſtreiſe. Auch die Brüder wiſſen hier V. 3. und 4. von keiner unbedingten Verpflichtung Jeſu, das Feſt zu beſuchen.

V. 2. drückt δὲ einen gewiſſen Gegenſatz aus gegen V. 1. Laubhütten eins von den drey hohen Feſten [3]), welche im Heiligthum zu Jeruſalem gefeyert werden mußten, ſchien dem Herrn die Pflicht aufzulegen, ſeinen Entſchluß V. 1. zu ändern. Aber die Nähe des Feſtes giebt zunächſt auch den Brüdern Veranlaſſung, zu verſuchen, ob ſie ihn nicht von ſeinem Entſchluſſe abbringen könnten, ſ. V. 3. οὖν.

V. 3–5. Aufforderung und Vorwurf der ἀδελφοὶ V. 3. 4. werden verſtändlicher, wenn man ſich erinnert, daß, nach den Meſſ. Vorſtellungen der Zeit, insbeſondere die heilige Stadt der Ort war, wo das neue Reich zuerſt

1) Bibl. Realwörterb. 1, 433. Anm. 3.

2) Nach Relandi antiquit. sacr. ed. Vogel. p. 257. waren Weiber, Taube, Blinde, Kranke, Knaben, Greiſe, et quiscunque tandem foret, qui pedibus proficisci Hierosolymas non poterat, nicht verpflichtet.

3) Joſephus Archäol. 8, 4. nennt dieſe ἑορτὴ die ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη, die Talmudiſten חג vorzugsweiſe.

aufgerichtet, und von wo aus es weiter verbreitet werden sollte s. Luk. 24, 47. AG. 1, 4. 8. Die Brüder (nicht Verwandte, denn dafür hat Joh. *συγγενεῖς* 18, 26., auch nicht Stiefbrüder, wofür nach Joh. kein Grund ist) stehen ganz auf dem Standpuncte des gewöhnlichen Jüdischen Glaubens, der ein glänzendes äußeres Reich erwartet und auf Wunder hält. Ihr Motiv ist weltliche Klugheit, vielleicht auch Eigennutz. Sie wollten von dem Messianischen Bruder sobald als möglich Gewinn haben.

Was für *μαθηταί σου* sind V. 3. gemeint? Nach dem Zusammenhange die Judäischen Jünger, welche sich seit dem ersten Paschafeste 2, 23. in und um Jerusalem zu dem Herrn gehalten hatten. Hiernach möchte man statt oder hinter *καί*, *ἐκεῖ* vermuthen. Indessen, so leicht sich diese Conjectur auch darbietet, so ist doch in der varia lectio keine Spur davon. Wie der Text jetzt lautet, muß man an einen Gegensatz zwischen den Jüngern und den Brüdern denken. Wenn dann die Galil. Jünger gemeint sind, so kommt man leicht auf die Vermuthung, daß die Brüder wollen, was er bisher nur in engerem Verwandtschaftskreise gethan, solle er auch vor den Galil. Jüngern öffentlich in Judäa thun. Allein Jesus hatte ja 6, 1 ff. in Galiläa öffentlich, im weitesten Volkskreise Wunder gethan. Es müssen also die Jünger in Judäa gemeint seyn. Entweder ist die Lesart falsch, oder der Ausdruck des Joh. ungenau. *Ποιεῖς* drückt die gegenwärtige Wirksamkeit Jesu in Galiläa aus.

Wollte Jesus als Messias allgemein anerkannt werden, that er eben deßhalb Zeichen und Wunder, so mußte er *ἐν παῤῥησίᾳ*, öffentlich [1]) seyn wollen, vgl. V. 10. 11, 54. Kol. 2, 15. Welch ein Widerspruch, meinten die klugen *ἀδελφοί*, bey solcher Absicht sich in dem dunklen Galiläa

1) Vergl. Philo de vict. offer. 12. p. 856. P. *τοῖς δὲ τὰ κοινωφελῆ ὁρῶσιν ἔστω παῤῥησία καὶ μεθ' ἡμέραν διὰ μέσης ἑστῶσαν ἀγορᾶς ἐντευξόμενοι πολυανθρώποις ὁμίλοις.*

gleichſam zu verſtecken! War Jeſus auf dem letzten Paſcha in Jeruſalem nicht geweſen, hatte er vielleicht gerade um dieſe Zeit öfter ſeinen Freunden und Jüngern verboten, den Leuten zu ſagen, wer er ſey, Matth. 16, 20. Mark. 8, 30. Luk. 9, 21.: ſo ſcheint nichts natürlicher, als der Vorwurf der Brüder V. 4.

Periodiſcher wäre V. 4. geweſen, *οὐδείς, — ὃς ζητεῖ, — ἐν κρυπτῷ τι ποιεῖ.* Aber Hebräiſch iſt die loſere Conſtruction nicht. Auch der gebildetere Griech. Styl kann dergleichen vertragen. *Καὶ αὐτὸς* iſt nachdrucksvolle Reaſſumtion des Subjects in *οὐδείς*. Lateiniſch würde der Satz ſich ganz gut ſo ausnehmen: nemo enim clam sua agit, idemque cupit celeber esse, (in ore hominum versari). Deutſch: Niemand handelt im Verborgenen, und ſtrebt doch zugleich (*καί*) nach Oeffentlichkeit. Gerade in dieſer parataktiſchen Periode tritt die verkehrte Verbindung ſo widerſprechender Dinge mehr hervor. Kling [1]) findet in dem *αὐτὸς* keine Reaſſumtion des Subjects, ſondern einen Gegenſatz zu *ποιεῖ τι*: Niemand thut etwas im Verborgenen und ſucht doch ſelbſt öffentlich zu ſeyn. Aber läßt ſich dieſer Gegenſatz nur irgend klar machen? In jedem öffentlichen oder verborgenen Werke war ja Chriſtus ſelbſt öffentlich oder verborgen. Kling vermißt für unſere Conſtruction Belege. Aber Matth. 12, 50. Mark. 15, 43. reichen hin, um den Reaſſumtionsgebrauch von *αὐτὸς* zu belegen. — Lachmanns Leſeart *αὐτὸ* läßt ſich weder diplomatiſch (nur B hat es und D* hinter *παῤῥησίᾳ*), noch ſyntaktiſch rechtfertigen. Der Infinitiv nach *ζητεῖν τι* iſt natürlich immer ein Verbum activum, nie *εἶναι*. Nur bey *ζητεῖ ἵνα* wäre *αὐτὸ* zu ertragen. Das folgende *φαν. σεαυτὸν* weiſt auf *αὐτός*, nicht *αὐτὸ* zurück.

Die Aufforderung *φανέρ. σεαυτ. τ. κόσμῳ* (der Jüdiſchen Welt, dem verſammelten Volke am Feſte) wird durch

1) S. Studien und Kritik. 1836. Heft 1. S. 153.

εἰ ταῦτα ποιεῖς bedingt. Liegt darin ein Zweifel der ungläubigen Brüder V. 5. an den Werken V. 3.? Euthym. εἰ ταῦτα σημ. ποιεῖς καὶ οὐ φαντάζεις. Mit dem Indicativ des Präſens drückt εἰ hier aus die herrſchende Meinung über die Werke Jeſu, den objectiven Fall als bedingenden Grund für das φανέρ. Man kann, wie wir hören, ergänzen, da die Brüder vielleicht nicht ſelbſt Zeugen der Werke geweſen waren. Kling meint aber, von den bisherigen faktiſchen ἔργοις V. 3. könne das hypothetiſche εἰ τ. π. nicht geſagt ſeyn, ſondern nur von dem ferneren Thun, entweder ſo: wenn du dieſes thuſt, nemlich nach Judäa gehſt und dort Werke verrichteſt, oder ſo: wenn du dieſe Werke vor deinen Jüngern verrichteſt, ſo magſt du dich kund thun u. ſ. w. Allein wie kann dadurch φανέρ. bedingt werden? Ταῦτα ποιεῖς weiſt zu beſtimmt auf ἃ ποιεῖς V. 3. In dieſem Verhältniß iſt das bisherige Wirken Jeſu die bedingende Vorausſetzung der Aufforderung. Aber die Brüder laſſen es dahin geſtellt ſeyn, ob das wirklich Meſſianiſche Werke ſind. Hierauf bezieht ſich die Bemerkung V. 5., daß auch die Brüder nicht glaubten.

V. 6. 7. 8. Jeſus hatte Urſache zu fürchten, daß wenn er mit ſeinen Brüdern gleich im Anfange des Feſtes zu Jeruſalem erſchiene, ſeine Feinde leichtes Spiel mit ihm haben würden. Da nun ſeine Stunde noch nicht gekommen war, ſich dem tödtlichen Haſſe der Welt bloß zu ſtellen, ſo wollte er ſich nicht eher in Jeruſalem zeigen, als bis die Anzahl der ihm günſtigen Galiläer daſelbſt ſo groß ſeyn werde, daß das Synedrium ſich fürchten müßte, Hand an ihn zu legen. Dieß iſt der pragmatiſche Grund der Antwort Jeſu, worin er der weltlichen Klugheit der Brüder die höhere Klugheit des Berufs entgegenſtellt.

Ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν, vgl. V. 8. οὔπω πεπλήρωται, erinnert an den Joh. Begriff der ὥρα des Leidens und Sterbens V. 30. Allein dazu ſchickt ſich ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος nicht. Die

Beziehung von καιρὸς ὑμέτερος braucht nicht gerade dieſelbe zu ſeyn wie ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς, aber ſie muß damit analog ſeyn. Andere, wie Euthymius, verſtehen καιρὸς beydemahl von dem ἀναβαίνειν εἰς τὴν ἑορτήν, vgl. V. 3. Aber πάντοτε bey ὑμέτερος widerſpricht. Auch wäre die Antwort ſo zu nichtsſagend. Das Richtige iſt, καιρὸς beydemahl auf φανέρ. σεαυτ. τῷ κ. V. 4. zu beziehen. Ihr könnt, ſagt Jeſus, zu jeder Zeit ohne alle Gefahr der Welt Euch zeigen. Da Ihr ſelbſt noch zur Welt gehört, kann dieſelbe auch Euch nicht haſſen (vergl. 15, 19. 17, 14. 16.). Mich aber, der ich nicht zur Welt gehöre (vergl. 15, 19.), mich haßt ſie natürlich, weil ich, als das Licht der Welt 3, 19., Zeugniß gebe, (ἐλέγχω αὐτὸν lieſet Chryſoſtomus, erklären Nonnus und Theophylakt, ἀποδεικνύω Euthymius,) daß ihre Werke bös ſind, während ſie freylich mich als Uebertreter des Geſetzes und Verführer des Volkes verfolgen zu müſſen meint. Ihr gehet jetzt hinauf zum Feſte ohne Gefahr V. 8.; ich bleibe noch hier V. 9., weil meine Zeit, mich der Welt mit Gefahr des Lebens zu zeigen, noch nicht erfüllt iſt.

Das Hebraiſirende πεπλήρωται V. 8., entſpricht dem Griech. πάρεστιν, ἕτοιμος V. 6. Der καιρὸς V. 8. ſcheint mir durch das Voraufgegangene V. 7. die Nebenbedeutung der Leidensſtunde zu bekommen.

Statt οὔπω vor ἀναβαίνω, der gewöhnlichen Leſeart der meiſten Auctoritäten, worunter BT, leſen DK, Epiphanius, Cyrill, Chryſoſtomus, und von den Ueberſetzungen die Copt., Aeth., Perſ. und It. (in einigen Handſchr.) u. a. οὐκ. Schon Porphyrius [1]) las ſo und machte deßhalb dem Herrn den Vorwurf der Veränderlichkeit und Wankelmüthigkeit, weil er V. 10. wirklich zum Feſte nach Jeruſalem gegangen ſey. Man könnte ſagen, eben der ſcheinbare Widerſpruch zwiſchen V. 8. und 10. habe der

1) Hieronym. c. Pel. 2.

Leſeart οὔπω Daſeyn und Anſehn gegeben. Auch 6, 17., wo οὐκ für οὔπω ſteht, geben mehrere Handſchriften, BDL, 33. u. a. ſtatt des wohlbeglaubigten οὐκ das erklärende οὔπω. Das ſchwierigere οὐκ verdient den Vorzug, weil leichter erklärlich iſt, wie οὔπω in den Text gekommen, als umgekehrt. Griesbach hat deßhalb οὐκ aufgenommen, während Lachmann οὔπω beybehält. Der Widerſpruch zwiſchen V. 8. und V. 10. verſchwindet, ſobald man mit Chryſoſtomus νῦν hinter ἀναβαίνω ergänzt, oder das Präſens ſtreng faßt, wozu der Zuſammenhang ein unbeſtreitbares Recht giebt. Das erſte ταύτην V. 8. iſt von Lachmann nach den Auctoritäten mit Recht ausgeſtoßen. Das zweyte, beglaubigt, drückt die beſtimmtere Beziehung aus, daß Jeſus auf dieſes Feſt gerade noch nicht hinaufgehen will.

Bauer verwirft jede Auflöſung des Widerſpruchs, als apologetiſchen Nebel. Nach Bauers unfehlbarem Begriff hat Jeſus V. 8. mit kategoriſchem Präſens, ohne alle apologetiſche oder Jeſuitiſche Hinterhaltigkeit, den Brüdern erklärt, es ſey ſeine Aufgabe und Beſtimmung, gar nicht auf dieſes Feſt zu gehen, ſondern erſt dann dem Haſſe der Welt entgegen zu treten, wenn die von Gott beſtimmte Zeit da ſey. Nun aber der Widerſpruch V. 10.? Dieſer ſey nicht aufzuheben, aber genetiſch zu erklären. Nemlich ſo: der Evangeliſt liebe einerſeits den Herrn ſo darzuſtellen, wie er nur dem göttlichen Rathſchluſſe folgend jeden äußeren Antrieb auch von den nächſten Verwandten (2, 4.) abweiſe, anderſeits aber hätte er doch denſelben gern in das folgende Geſpräch und in mehrere Colliſionen mit den Volksparteyen verwickeln wollen, und ſo habe er ihn dann nach Jeruſalem zum Feſte gehen laſſen. — So vertreibt ein Nebel den andern, der kritiſche den apologetiſchen! Was für ein nebelhafter Evangeliſt! V. 10. hat er ſchon wieder vergeſſen, was er den Herrn V. 8. hat ſagen laſſen, und das iſt derſelbe Schriftſteller, der künſtlich componirt und be-

ſtimmte Charakterzüge Chriſti ausdenkt und durchführt, der alles aufbietet, um Chriſtum als Heiligen zu verherrlichen, ihn ſo oft von der Wahrheit ſprechen läßt, und ihm doch innerhalb einiger Verſe einen unſittlichen Widerſpruch in Worten und Werken aufbürdet, den ſelbſt der kritiſche Begriff nicht aufzulöſen vermag. Daß Jeſus eine ähnliche Aufforderung der Brüder auf Antrieb einer höheren Stimme abgewieſen, ſoll allenfalls möglich ſeyn, aber ſo höhere Stimmen ſeyen auch wieder bey der Klarheit Jeſu ſchwerlich anzunehmen. Einerſeits ſoll der Evangeliſt vorausgeſetzt haben, Jeſus laſſe ſich durch ſein Dämonium beſtimmen, nicht vor der Zeit nach Jeruſalem zu gehen, anderſeits aber, daß er auch bey der drohendſten Gefahr nach der heiligen Stadt zum Feſte gewandert ſey; aber am Ende ſoll er wieder eins über dem andern vergeſſen. So legt die Kritik ihre eigenen Nebel und Leichtſinnigkeiten in den Schriftſteller hinein, um nur einem klaren hiſtoriſchen und exegetiſchen Verhältniſſe nicht die Ehre zu geben.

V. 9. behält Lachmann gegen Griesbach δὲ bey. DK und mehrere Minuskeln laſſen es aus, weil man es nicht erwartet, ſofern es einen Gegenſatz auszudrücken ſcheint. Aber es bezeichnet auch oft nur den Fortgang der Erzählung. Vergleicht man 9, 6. 11, 28. 43. 13, 21. 18, 1. 20, 14., ſo ſcheint nicht Joh. Art zu ſeyn, in ſolchen Fällen δὲ zu ſetzen. Statt αὐτοῖς leſen D* KLT und mehrere Minuskeln, auch die Kopt. Sahid. Arm. Ueberſetz. und die Vulgata αὐτός. Wenn dieß nicht urſprünglich ein Schreibfehler iſt, ſo iſt es eine Correctur, um den Gegenſatz gegen die Brüder V. 10. mehr hervorzuheben.

V. 10. Im Zuſammenhange der Erzählung ſteht ἀνέβησαν plusquamperfectiviſch. Οὐ φανερῶς, nicht in dem gewöhnlichen Karavanenzuge und auf dem gewöhnlichen Wege. Vergleichungsweiſe ſagt Joh. ὡς ἐν κρυπτῷ. Man konnte dieß Hinaufgehen gleichſam ein verborgenes, heimliches nennen.

V. 11. Die Ἰουδαῖοι, vergl. V. 1., verſchieden von den Haufen V. 12., ſind die Synedriſten, die feindlichen. Euthymius: ὁ λόγος ἐμφαίνει χαύνωσίν τινα τοῦ θυμοῦ. Das iſt zu viel. Nur im Begriff der Ἰουδαῖοι liegt das Feindliche der Frage.

V. 12. Der γογγυσμὸς vergl. 6, 61. wird von Euthymius richtig von dem τάραχος und der ἀντιλογία der verſchiedentlich urtheilenden Volkshaufen (ὄχλοι) verſtanden.

Ἀγαθός, im Griech. Sinne, iſt, wie der Gegenſatz lehrt, ein braver, redlicher Mann, der das Volk nicht täuſchen, ſondern ihm wohl will. Die Phariſäiſche Parthey dagegen (aber δέ, ohnehin von vielen Handſchriften ausgelaſſen, iſt nicht nöthig, Lachmann hat es nur aus BT aufgenommen) nannte ihn einen Volksverführer, Matth. 27, 63., der ſich für den Meſſias ausgebe.

V. 13. Das ungünſtige Urtheil hatte keine Urſache, ſich zu verſtecken, wohl aber die da ſagten, ὅτι ἀγαθός ἐστιν. Ohne ihre gute Meinung gerade zu verſchweigen, wagten ſie doch nicht, ſich laut und frey zu äußern (παῤῥησίᾳ λαλεῖν vergl. V. 26.), aus Furcht vor den Juden V. 1. u. 11.

Bauer [1]) hält auch dieſe Darſtellung von V. 10. bis 36. für einen Knäuel von Vorausſetzungen, der, wenn man ihn aufwickle, in einzelne fremdartige Fäden auseinanderfalle.

Es wird von dem Kritiker richtig bemerkt, daß Joh. die tödtliche Kataſtrophe auf der einen Seite ſchon als fertig betrachtet, nemlich den Mordanſchlag der Juden, auf der andern aber in einzelnen Zügen verräth, daß die Sache noch keineswegs ſo weit gediehen war. Aber ſtatt zu bedenken, wie der beſtimmte Gedanke, Jeſum zu tödten, in der Prieſterparthey früh entſtehen, aber nur allmählig ſich feſtſtellen konnte als beſtimmter Plan, des Planes Aus-

1) Kritik S. 271 f.

führung aber fortwährend Hinderniſſe fand, und der tödtliche Kampf zwiſchen Chriſtus und der Jüdiſchen Welt ſich bald ſpannte, bald milderte, hält Bauer lieber alles, was der Evangeliſt in dieſer Beziehung erzählt, für reinen hiſtoriſchen Widerſpruch. Das günſtigere Urtheil des Volkes V. 12. ſey zu nichtsſagend, um Urſach zu haben, ſich zu verſtecken, die Obrigkeit aber habe ſich dadurch wohl ſchwerlich zu einem ſo verzweifelten Entſchluß bewegen laſſen, Jeſum zu tödten. Aber von dem letzteren iſt V. 12. gar nicht die Rede. Joh. ſtellt hier bloß den Gegenſatz der günſtigen und ungünſtigen Stimmungen im Volke im Allgemeinen dar, und das Verhältniß beyder zu der Anſicht des Synedriums. Hier iſt kein Widerſpruch, ſondern das hiſtoriſche Verhältniß in ſeiner Allgemeinheit ausgedrückt, wie es ſich in der That auch in der ſynoptiſchen Darſtellung zeigt. In der weiteren Erzählung von V. 14, an zeigt Joh., wie jener Gegenſatz immer beſtimmter und ſchärfer wird.

VII, 14 — 36.

Begebenheiten ſeit dem öffentlichen Auftreten Chriſti in der Mitte des Feſtes bis zum letzten Tage.

V. 14. Erſt um die Mitte des Feſtes tritt Jeſus öffentlich im Tempel auf und lehrt. Ob gerade an einem Sabbat, ob ſein Vortrag ſich auf einen vorgeleſenen Geſetzesabſchnitt und auf welchen er ſich bezogen habe, läßt ſich nicht erkennen.

V. 15. Lachmanns ἐθαύμαζον οὖν nach BDLT und mehreren Minuskeln, Copt. Sahid. Cant. Colb. Corb. Rd. zieht auch Schulz vor. Verwundert fragen die Gelehrten: πῶς οὗτος γρ. οἶδε, μὴ μεμαθηκώς; Jeſus war kein Schüler irgend eines Rabbi [1]); er war im Styl der alten Propheten ein θεοδίδακτος V. 16. 17. Wäh-

1) Ueber die Talmud. Fabel, daß Jeſus der Schüler eines R. Joſua geweſen, ſ. Lampe's litt. Nachweiſung zu d. St.

rend das Volk in ihm einen Propheten zu erkennen geneigt ist, nennen ihn die Schriftgelehrten, denen alles darauf ankam, das Volk über ihn irre zu machen, einen Ungelehrten, der in keiner von ihren Schulen gewesen. Grund genug, ihn zu verwerfen. Das eitle, ehrgeizige Gelehrtenvolk bleibt stumpfsinnig bey seinem Vorurtheile und seiner Verwunderung. *Γράμματα* ohne *ἱερὰ* (vgl. 2 Tim. 3, 15.) sind nicht die heiligen Schriften, diese heißen immer *ἡ γραφή*, sondern die Litteratur (die Gelehrsamkeit) vergl. AG. 26, 24. [1]). Da aber die Jüdischen *γράμματα* sich vorzugsweise auf die heilige Schrift beziehen, so ist die Schriftgelehrsamkeit gemeint, insbesondere die Kunst, die Schrift auszulegen und daraus zu disputiren.

Bauer [2]) greift diese Stelle von ihrer pragmatischen Seite an, indem er sie in folgendes Dilemma bringt. Entweder hatte die Obrigkeit längst den Untergang des Herrn beschlossen, 7, 1., dann aber konnte ihr die Schriftgelehrsamkeit desselben nicht unbekannt geblieben seyn; oder die Oberen bemerkten jetzt erst zu ihrem Erstaunen, wie Jesus die Schrift zu behandeln wisse, dann konnten sie ihn noch nicht für so gefährlich halten, um zu der Einsicht zu kommen, es handle sich um seinen oder ihren Sturz. — Allein dieß ist gar nicht der Pragmatismus der Stelle. Gelehrt oder ungelehrt, galt er den Juden als falscher Messias, weil er das Gesetz Mosis übertrat. Seine Schriftgelehrtheit mochte seine Gefährlichkeit für sie vermehren. Aber unter diesen Gesichtspunct stellt Joh. die Frage V. 15. gar nicht. Nach seiner Darstellung trat Jesu Schrifterkenntniß gerade dießmahl so hervor, daß die Gelehrten sich zu der Frage gedrungen fühlten, wie er dazu gekommen sey. Warum soll dieß kein historisches Factum seyn? Mußte Jesus immer auf gleiche Weise lehren, und die Zuhörer auf

1) S. Kypke Observationes sacr. zu d. St.

2) Kritik S. 273.

gleiche Weiſe davon afficirt werden? Joh. verſteht die Frage der Juden aus der Abſicht, Zweifel und Verdacht gegen Jeſu Lehre und Anſehn im Volke zu erregen. Unter dieſem Geſichtspuncte veranlaßt ſie Jeſum zunächſt zu der folgenden Antwort.

V. 16–18. Allerdings nicht in Euren Schulen habe ich gelernt, was ich lehre. Dennoch iſt meine Lehre nicht mein [1]), kein eigenmächtiges Menſchenwerk, ſondern Gottes Lehre, alſo die Wahrheit. Aber nur wer aus Gott iſt, und ſeinen Willen thut, kann erkennen, ob meine Lehre aus Gott ſey oder nicht. Alſo prüfet meinen Beruf, meine Sendung nach folgender Regel: Wer ohne wahrhaft göttlichen Beruf, aus eigener bloß menſchlicher Vollmacht, lehrt, der ſucht auch nur ſeine Ehre. Wie der Eitle, Ehrſüchtige göttlichen Beruf, göttliches Wort nicht empfangen kann, ſo iſt auch nur derjenige, welcher in Demuth allein die Ehre Gottes ſucht, ein wahrhaft von Gott Berufener, und ſeine Botſchaft ſonder Trug und Täuſchung.

Dieſe Erklärung bedarf, der früher herrſchenden gegenüber, einer beſonderen Rechtfertigung [2]).

Θέλειν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιεῖν entſpricht dem *ἀγάπην τ. θ. ἔχειν* 5, 42., dem *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι*, vergl. des Ausdrucks und Begriffs wegen 5, 30. 40–44. 6, 38. Hiernach iſt *θέλειν τὸ θέλ. τ. θεοῦ ποιεῖν* der willige Gehorſam gegen den göttlichen Willen überhaupt [3]).

---

1) Bauer a. a. O. S. 286. Anm. bemerkt, „davon, daß die Lehre Jeſu bloß die ſeinige ſey, hätten die Juden eben ſo wenig geſagt, als davon, daß ſie neu ſey". Geſagt allerdings nicht, aber gemeint, indem ſie dieſelbe als Widerſpruch gegen ihre traditionelle Schulmeinung betrachteten.

2) Vergl. vorzüglich Schott über dieſe Stelle in den opusc. exeget. criticis u. ſ. w. Tom. I. Comment. 2. p. 58 ff.

3) Aehnlich Chryſoſtomus hom. 49.: *τί ἐστιν, ἐάν τις τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ; ἐάν τις ἀρασηῖς ἢ τοῦ βίου τοῦ κατ' ἀρετήν, ἔσεται τῶν λεγομένων τὴν δύναμιν, ἐάν τις θέλῃ προσέχειν ταῖς προφητείαις, πότερον κατ' αὐτὰς λαλῶ ἢ οὔ.* Dieſelbe Erklärung giebt Euthymius, fügt aber hinzu: *ἡ ἀρετὴ μὲν γὰρ καθαίρει τὸν νοῦν· αἱ προφητείαι δὲ διδάσκουσιν αὐτόν* (näm-

Damit bezeichnet Jesus die Gemüthsverfassung, in der allein möglich sey, den wahren Ursprung, die Wahrheit seiner Lehre recht zu erkennen, also die Grundbedingung des Glaubens an ihn. Andere, vorzüglich ältere Ausleger, verstehen aber unter dem θέλημα τ. θ. ποιεῖν das Glauben an Jesum den Christ, oder die Ausübung des durch denselben geoffenbarten Willens Gottes. So geben sie der Stelle folgenden Sinn: Von dem göttlichen Ursprung meiner Lehre kann sich nur überzeugen, wer dem Willen Gottes gemäß an mich glaubt, und meine Gebote hält; oder, nur durch die unmittelbare Erfahrung des Glaubens und der Ausübung gelangt man zur Einsicht in das Wesen meiner Lehre [1]). Dieß wäre dann der sogenannte innere Erfahrungsbeweis für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthumes. Gewiß giebt es einen solchen. Jesus selbst macht ihn geltend 8, 31. 32. Die Christliche Wahr-

---

lich den Messias) πλανᾶς. Die Beziehung des τὸ θέλ. τ. θ. ποιεῖν auf die Beachtung der alttest. Weissagungen ist zu speciell, aber richtig, daß diese Worte eine Beziehung haben auf die Schrift d. A. B., als worin der Wille Gottes geoffenbart ist.

1) Gemäß dem Spruche Esaias 7, 9, nach der Sept. sagt Augustin zu der St.: Intellectus est merces fidei. Auf dem Grunde dieses seines hermeneut. Kanons sich berufend auf 6, 29. erklärt er V. 17. so: Quid est credere? Hoc est, intelligere. Quid est autem: Si quis voluerit voluntatem ejus facere? h. e. credere. Aehnlich Erasmus in s. Paraphrase und Melanchthon, welche beyde die Augustinische Erklärung des ποιεῖν τ. θέλ. mit der des Chrysostomus verbinden. (Melanchthon spielt in der Erklärung geschickt an auf 1 Kor. 2, 14., welche Stelle allerdings hieher gehört). So sagt auch Lampe: Voluntas patris hic est lex fidei. Semler umschreibt V. 17. so: Quicunque igitur experiri audet ipse, animumque omnino adjicit iis rebus, quas commendo, is facile poterit comparare fructus illos, quos e Judaismo ad mentem suam retulit, et istos, quos jam ex mea doctrina cepit. Omnis autem perfectio hominis, quae ei advenit, est a Deo; ergo et mea doctrina Deus utitur ad vestram perfectionem u. s. w. Semlers Erklärung schwankt zwischen der unsrigen und der entgegengesetzten. Entschieden aber für die letztere ist Tittmann Melet. p. 291. ποιεῖν τὸ θέλ. idem est ac ποιεῖν λόγον, ἔχειν τὰς ἐντολάς, τηρεῖν τὰς ἐντολάς.

heit, eben weil ſie dem innerſten Leben des Menſchen angehört, wird nur in dem Grade erkannt, in welchem ſie von dem Menſchen innerlich erfahren wird. Aber hat Jeſus hier davon geſprochen? Aus 6, 29. 40. hat man geſchloſſen, τὸ θέλημα τ. θ. ποιεῖν ſey das Glauben an Jeſum den Chriſt. Allein 6, 29. wird der Glaube wohl ἔργον τοῦ θεοῦ, aber nicht τὸ θέλημα τ. θ. genannt, und 6, 40. iſt der Wille Gottes, nicht an die Menſchen, ſondern an Jeſus, τὸ θέλ. τ. πατρός μου, dieſer, daß der Meſſias den Gläubigen das ewige Leben geben ſolle. Ποιεῖν τὸ θέλ. τ. θ. iſt wenigſtens nicht unmittelbar das Halten der Gebote Chriſti.

Auch Zweck und Zuſammenhang der Stelle führen nicht auf jenen inneren Erfahrungsbeweis. Dieſer kann nur den Gläubigen zugemuthet werden, weil er nichts anderes iſt, als die Selbſtbeſtätigung des ſich entfaltenden Glaubens. Setzt er nun die irgendwie ſchon geſchehene Aufnahme der Lehre Jeſu voraus, ſo konnte Jeſus hier die noch Ungläubigen nicht darauf verweiſen. Hätte er dieſen zugemuthet, vor allen Dingen nur erſt an ihn zu glauben, die Ueberzeugung von dem göttlichen Urſprunge ſeiner Lehre werde ſich dann von ſelbſt finden: ſo hätte er der gerechten Einrede nicht entgehen können, daß das Glauben an ihn eben der ſtreitige Punct ſey, und daß man nicht eher wagen dürfe, an ihn zu glauben, als bis man erfahren, woher er ſeine Lehre habe. Den ſchon Gläubigen ſagt der Herr 8, 31. 32. ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ· καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. Dieß iſt der Erfahrungsbeweis im Glauben ſelbſt. Den Ungläubigen aber ſagt er 5, 42., daß, wenn ſie Gott wahrhaft liebten, ſie auch nach deſſen Willen an ihn glauben würden. Er wiederholt einmahl über das andere 6, 44. 65. (37.), daß nur, wen Gott ziehe und wer ſich von ihm ziehen laſſe, an ihn, den Geſandten Gottes, zu glauben

im Stande ſey. Alſo nicht das ſpecifiſch Chriſtliche Leben und Geſinntſeyn, das erſt entſtehen ſollte, ſondern der vorchriſtliche Gottestrieb, das vorchriſtliche ſittliche Gottesbewußtſeyn, aber in der Art, wie es ſich im Zuſammenhange mit der altteſtamentl. Offenbarung ausgebildet hatte, und durch Geſetz und Propheten auf Chriſtus hingeleitet war, iſt die Bedingung zum Glauben. Dem gemäß ſagt Jeſus hier den Gegnern, daß, wenn ſie inne werden wollten, ob ſeine Lehre von Gott ſey, oder nicht, ſie vor allen Dingen von ihrem eitlen und ſündigen Treiben ablaſſen, und dem Willen Gottes, wie ſein Geſetz ihn geoffenbart habe [1]), gehorſam ſeyn müßten. Aehnlich, nur allgemeiner ſagt Paulus 1 Kor. 2, 14.: ψυχικὸς ἄνθρωπος (im Sinne unſerer Stelle, der den Willen Gottes nicht thut,) οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τ. θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστι· καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Wer die vorhandene göttliche Offenbarung nicht treulich feſthält, dem fehlt das Licht, welches ſich nach dem Lichte des Evangeliums ſehnt und es an ſich zieht. Das Evangelium kommt nur als Licht zum Licht, als die Vollendung der Wahrheit zum Anfang der Wahrheit, vergl. 3, 19–21.

Nimmt man V. 17. auf dieſe Weiſe, ſo ſchließt ſich V. 18. leicht an, und es entſteht ein mit 5, 40–44. ähnlicher Zuſammenhang. Im entgegengeſetzten Falle erſcheint V. 18. als ein abgeriſſener Satz, der ſich mit V. 17. nur ſehr unvollkommen verknüpfen läßt, etwa ſo, daß, nachdem V. 17. die immanente Ueberzeugungskraft des Chriſt-

1) Nach Bauer a. a. O. S. 286. iſt dieſer Wille Gottes die unbeſtimmteſte Allgemeinheit, welche mit der beſtimmten Lehre Chriſti außer allem lebendigen Zuſammenhange ſtehe, und für dieſelbe ſo wenig Zeugniß ablegen könne, als der kahlſte Deismus für den kirchlichen Glauben. — Aber Chriſtus ſprach ja von dem Willen Gottes in den poſitivſten Verhältniſſen, zu ſolchen, welche von keinem andern Gotteswillen etwas wußten, als dem poſitiven νόμος.

lichen Glaubens angegeben iſt, V. 18. das äußere Merkzeichen der Wahrhaftigkeit Jeſu und der Wahrheit ſeiner Lehre nachgetragen würde. Allein wer ſchon im Glauben Erfahrung hat von der Wahrheit Chriſti, bedarf dieſes äußeren Merkmahls nicht mehr. Viel natürlicher iſt der Zuſammenhang, wenn zu der ſubjectiven inneren Bedingung des Glaubens, welche in der frommen gottgefälligen Geſinnung überhaupt liegt, V. 18. das objective Merkmahl, nach welchem der höhere göttliche Beruf von jedem bloß menſchlichen zu unterſcheiden ſey, hinzugefügt wird. Uebrigens iſt die Schlußweiſe V. 18. offenbar abgekürzt und die leicht zu machende Anwendung auf den beſondern Fall ausgelaſſen [1]).

Ἀδικία iſt hier die Ungerechtigkeit in Beziehung auf die Wahrheit, die dem Geſandten aufgetragen iſt zu verkündigen, es iſt alſo die Selbſtſucht, Eitelkeit, welche die göttliche Wahrheit nicht zu empfangen oder zu bewahren vermag, ihr untreu wird u. ſ. w. vergl. 2 Theſſ. 2, 10. 12. Euthym. ſagt: *Τινὲς — ἀδικίαν ἐπὶ τοῦ παρόντος τὸ ψεῦδος ἐνόησαν.* Aber nach neuteſtam. Gebrauche kann dieß nur mittelbar darin liegen. Anders iſt es mit dem Sprachgebrauche der LXX. Hiob 36, 4., wo כִּי אֱמֶת לֹא־ יֶשְׁקֶר מַלָּי ſo überſetzt wird, *δίκαια ἐρῶ ἐπ᾽ ἀληθείας καὶ οὐκ ἄδικα ῥήματα.* Aber außer dieſer Stelle iſt keine ſicher zu vergleichen.

V. 19. Unter den Alten haben Chryſoſtomus und Euthymius den ununterbrochenen Zuſammenhang von V. 16–19. anerkannt, aber, indem ſie denſelben ſo conſtruiren, daß die Rede Jeſu, gemäß dem zweytheiligen Vorwurf der Juden K. 5, 18., in zwey Theile zerfällt,

1) Die Schlußweiſe V. 18. erörtert Chryſoſtomus ſehr geſchickt ſo: *Ὁ βουλόμενος ἰδίαν τινὰ στῆσαι διδασκαλίαν, δι᾽ αὐτὴν ἕτεραν βούλεται, ἀλλ᾽ ἢ δόξαν ἐκ τούτου ἁρποῦσθαι. Εἰ δὲ ἐγὼ οὐ βούλομαι ἁρποῦσθαι δόξαν, τίνος ἕνεκεν ἰδίαν τινὰ βούλομαι στῆσαι διδασκαλίαν; ὁ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ λαλῶν, τοιοῦτόν ἐστιν ὁ ἴδιον τι καὶ παρηλλαγμένον, διὰ τοῦτο λαλεῖ, ἵνα δόξαν αὐτοῦ στήσῃ. Εἰ δὲ ἐγὼ τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντός με ζητῶ, τίνος ἕνεκεν ἂν ἑλοίμην ἑτέρα διδάσκειν;* Aehnlich Euthymius zu d. St.

von denen der erste V. 16–18. zeigen soll, daß der Vorwurf der Gotteslästerung nichtig sey, der zweyte aber, daß die Gegner, selbst Gesetzesübertreter, kein Recht hätten, ihm Gesetzesübertretung vorzuwerfen, gewinnen sie zwar eine ungefähre Verbindung von V. 16–19., verlieren aber den Zusammenhang mit V. 15. Auch viele Neuere verknüpfen meist V. 19. mit dem Vorigen, aber sehr verschieden [1]). Andere meinen, V. 19. sey zu abweichenden Inhalts, um mit V. 16–18. zu Einer Rede verknüpft werden zu können, es beginne offenbar eine neue Rede, deren Anlaß nicht angegeben sey, aber leicht errathen werde. Entweder seyen die Mordanschläge gegen Jesus erneuert worden, und Jesus habe davon etwas gehört, oder die Gegner hätten ihn V. 18. unterbrochen und ihm in Beziehung auf 5, 1 ff. die Verletzung des Sabbats vorgeworfen, worauf er V. 19 ff. antworte [2]).

Aber so oft Joh. eine neue verschiedene Rede anfängt, giebt er entweder den Incidenzpunct an, oder er drückt den neuen Anfang durch *καὶ λέγει* und dgl. aus. Gerade in diesem vorzugsweise dramatischen Abschnitte K. 7 und 8. wird eine Indication des unterbrochenen Zusammenhanges unentbehrlich.

---

1) Vergl. z. B. Erasmus Paraphr.: Ego non aliud doceo, quam quod per legem vos docuit Deus, si quis legis mentem recte intelligat. — — Vobis, qui me contemnitis, sacrosancta est Mosis auctoritas. Annon ille vobis tradidit legem acceptam a Deo? Legis scientiam et observationem vobis arrogatis, quum nemo vestrum sit, qui vere servat legem secundum Dei, qui legem tradidit, voluntatem, imo legis praetextu ea molimini, quae maxime punit ac detestatur lex. — Grotius: Redit ad id, quod dixerat suum dogma ab iis ideo damnari, quod animum non haberent promtum, ut Deo obediant. Quod probat ex lege Mosis, quam a Deo esse negare non poterant.

2) S. Beza, Lampe zu d. St. Paulus Comment. S. 373. Kuinöl zu d. St. Unter den Alten vernachlässigt Augustin den Zusammenhang, er leugnet ihn nicht. Calvin macht zwar bey der St. darauf aufmerksam, daß Joh. nur die capita rerum kurz anzugeben pflege, aber er nimmt Einen Zusammenhang von V. 16–19. an.

Nehmen wir nun einen ununterbrochenen Zuſammenhang von V. 16. bis 19. an, ſo fragt ſich, welches V. 16-18. der verbindende, überleitende, Begriff ſey? Nach Meyer iſt dieß die ἀδικία V. 18. Nicht bey mir iſt die ἀδικία, ſoll Chriſtus ſagen, ſondern bey Euch. Allein dieſer Begriff iſt zu untergeordnet für die Verbindung ſo ſcheinbar wenig zuſammenhängender Gedanken. Nur im Hauptgedanken der Rede V. 16-18. kann der Verknüpfungspunct liegen. Dieſer iſt aber das θέλειν τὸ θέλ. τ. θεοῦ ποιεῖν V. 17. Der Wille Gottes war den Juden zunächſt in dem Geſetze Moſis gegeben. Hielten ſie dieſes nur recht, ſo gelangten ſie zum Glauben an Chriſtus, vergl. 5, 46. 47. Aber ſie gebrauchten gerade Moſes gegen den Glauben, ſelbſt oben V. 15. Wer nicht aus der traditionellen Moſaiſchen Schule iſt, gilt ihnen nichts. Ja ſie hielten ſich ſogar durch das Moſ. Geſetz verpflichtet, den Herrn tödtlich zu verfolgen. In dieſem Zuſammenhange der Verhältniſſe ſagt Jeſus: Aber vergeblich iſt's, Euch den rechten Weg zum Glauben an mich zu zeigen V. 16-18. Ihr kennt ihn. Hat Euch nicht gerade Moſes das Geſetz des göttlichen Willens gegeben? Aber Niemand von Euch beobachtet es. Oder iſt's anders? Warum ſucht Ihr mich denn zu tödten? Oder folgt dieß aus Eurem Geſetz? Wenn Ihr es recht verſteht (vergl. V. 15.), gerade das Gegentheil. ſ. V. 21-24., — Iſt dieß der richtige Zuſammenhang, ſo kann ὁ νόμος hier nur das ganze Geſetz ſeyn. Τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι, die Uebertretung des fünften Gebotes iſt offenbar nur ein einzelnes Beyſpiel von der Uebertretung des ganzen Geſetzes. Es war ſelbſt bey den Rabbinen ſprüchwörtlich, was Jak. 2, 10. 11. ſagt. Nach dem Sprachgebrauch des A. und N. T. iſt ὁ νόμος Μωσέως, ὁ νόμος, ὃν δέδωκε Μωσῆς immer das geſammte Geſetz, die einzelnen Geſetze und Gebote ſind ἐντολαί, vergl. z. B. Matth. 5, 17. 18. 19. Nur wenn im Zuſammenhang ein einzelnes Geſetz beſonders hervortritt, wie V. 23., kann man

ſagen, mit ὁ νόμος ſey ein einzelnes Gebot gemeint, aber ausgedrückt iſt immer das Ganze. Da erſt V. 23. das Sabbatsgebot hervortritt, ſo kann an dieſes hier, auch wenn ein einzelnes Gebot gemeint wäre, gar nicht gedacht werden. — Lachmann lieſt ſtatt δέδωκεν mit BD ἔδωκεν. Aber Cod. T hat die recepta. Eben ſo 6, 32. Hier V. 22. hat auch B δέδωκεν. Dem Sinne iſt hier und V. 22. δέδωκεν entſprechender, das gegebene Geſetz wird als noch beſtehend gedacht, während 6, 32. ἔδωκεν entſprechender iſt.

V. 20. Der auswärtige (vergl. V. 25.) Volkshaufe, unbekannt mit den Plänen der phariſäiſchen Parthey, und ſich ſelber keiner böſen Abſicht bewußt, ruft δαιμόνιον ἔχεις, Du biſt beſeſſen, Unſinn, wer will dich denn tödten? Jede Verblendung des Geiſtes, jeden tollen Gedanken der Furcht oder der Melancholie u. ſ. w. ſchrieb man der Beſitzung böſer Geiſter zu, vergl. 10, 20., wo das Hebr. δαιμόνιον ἔχειν durch das echt Gr. μαίνεσθαι (δαιμονᾶν, κακοδαιμονᾶν) erklärt wird.

V. 21–24. Jeſus, durch die Volksrede ungeſtört, hält den Juden (V. 15.), welche wohl wußten, was er meinte, die Grundloſigkeit ihres tödtlichen Haſſes vor, und wie ſie, obgleich Geſetzeseiferer, doch das Geſetz nicht recht verſtehen.

V. 21. geht im pragmatiſchen Zuſammenhange des Ev. auf 5, 1 ff. zurück, die Epoche der Verfolgung. Hiernach war der erſte Grund der Verfolgung ein einziges Werk am Sabbat, ein Heilwerk, ἓν ἔργον ἐποίησα. Um den Sinn des folgenden richtig zu beſtimmen, iſt zuvor über die Interpunction des Satzes zu entſcheiden. Dem Euthymius galt als hergebrachte unveränderliche Interpunction, διὰ τοῦτο mit dem folgenden V. 22. zu verbinden. Dd nach Lachmann und eben ſo die Vulgata haben dieſe Interpunction. Aber ſchon Euthymius, wohl einſehend, daß ſo verbunden der folgende Satz keinen rechten Sinn giebt, hilft ſich damit, daß er διὰ τοῦτο für Hebräiſche Abundanz

erklärt, τὸ διὰ τοῦτο οὐκ ἔστι νῦν αἰτιολογικόν, ἀλλ' ἁπλῶς κεῖται κατὰ συνήθειαν ἑβραϊκήν. Grotius meinte, διὰ τοῦτο ſtehe elliptiſch, wie עַל־כֵּן Hoſ. 2, 16. (14.) etwa ſo: Darum, weil Ihr an jener Sabbathsheilung Anſtoß nehmt, höret, was ich Euch ſage! Kürzer und klarer Dr. Winer[1]): Darum (weil Ihr Alle befremdet ſeyd, oder um Euer Befremden zu heben) wiſſet, Moſes hat Euch u. ſ. w.[2]). Allein Hoſ. 2, 16. (14.) iſt עַל־כֵּן gar nicht in dieſer Art elliptiſch, es ſteht הִנֵּה dabey. Διὰ τοῦτο mag in gewiſſen Verbindungen ſo gebraucht werden können, aber im N. T. weiß ich kein entſprechendes Beyſpiel. Wenn der Zuſammenhang es forderte, und der Sprachgebrauch es geſtattete, würde das Pathos der Stelle eine ſolche rhetoriſche Wendung ertragen. Dr. Schulz meint, es ſey Johanneiſche Art, mit διὰ τοῦτο wohl einen Satz anzufangen 5, 16. 18. 6, 65. 8, 47. u. a. [3]), aber nicht, damit zu ſchließen. Dieß iſt allerdings wahr, aber keine Regel ohne Ausnahme. Wenn θαυμάζειν mit διά τι gar nicht weiter vorkäme, oder διὰ τοῦτο im Schluſſe eines Satzes ſchlechthin unerträglich wäre, könnte man nachgeben. Aber weder das eine noch das andere wird Jemand behaupten wollen. Was insbeſondere das erſtere betrifft, ſo iſt θαυμάζειν διά τι auch ſonſt im neuteſtam. Gebrauch, z. B. Mark. 6, 6. vgl. Apok. 17, 7.[4]). Längſt iſt von Wetſtein, Munthe, Kypke dieſelbe Conſtruction auch im allgemeinen Griech. Sprachgebrauche nachgewieſen worden, Aelian V. H. 12, 6. 14, 36. Diodor, Buch 11, Anf. p. 242 B. Themiſtius Orat. 21. explor.

---

1) Grammat. §. 7. 3.

2) Andere Arten, durch Hebraismus die Verbindung des διὰ τοῦτο mit V. 22. zu rechtfertigen, ſ. bey Lampe zu d. St.

3) S. N. T. edd. Griesb. Schulz zu d. St.

4) Die LXX conſtruirt θαυμάζειν entweder mit dem Accuſ. des Objects, oder mit ἐπί und dem Dativ, oder mit εἰς oder ἐν, nie mit διά τι. S. Trommii Conc.

p. 243. und Strabo 17. p. 1138. Sonach hat Theophylakts Interpunction, διὰ τοῦτο mit θαυμάζετε zu verbinden, durchaus nichts gegen sich. Schon von Beza empfohlen, ist sie neuerdings von Knapp, Griesbach und Lachmann in den Text aufgenommen worden. Sinn und Zusammenhang der Stelle fordern sie. Διὰ τοῦτο, zu dem folgenden gezogen ist ohne evidenten Sinn, dagegen mit θαυμάζετε verbunden, drückt es nicht, wie θαυμ. mit dem Accusativ, den unmittelbaren Gegenstand der Verwunderung aus, in welchem Falle θαυμάζειν auch absolut stehen könnte, sondern genauer, ein weiteres ursachliches Verhältniß zu dem ἓν ἔργον. Dieß ist dem Sprachgebrauch gemäß, s. z. B. Aelian 12, 6. Die Juden bewunderten das Heilwerk nicht an sich, sondern wunderten sich darüber, daß Jesus es am Sabbat verrichtet habe. Dieses θαυμάζειν war ein befremdliches, unwilliges, entsprechend dem χολᾶν V. 23. Wäre freudiges Bewundern gemeint, so müßte hier und V. 23. der Gegensatz des Früheren und Späteren ausgedrückt seyn. Auch entspräche dieß dem pragmatischen Zusammenhange des Ev. nicht. In πάντες liegt kein Gegensatz gegen das ἓν ἔργον, sondern nur dieß, daß alle die Vorstellung hatten, es sey unstatthaft am Sabbat ein solches Werk zu vollbringen. Jesus zeigt ihnen deßhalb

V. 22., wie er dem Gesetze ganz gemäß gehandelt habe, und sie gar keine Ursache gehabt, sich darüber zu verwundern.

Moses gab dem Volke die (ἐντολὴ der) Beschneidung, d. h. er gab einzelne Verordnungen, wie es mit der längst üblichen Sitte, welche nach Genes. 17, 10. 21, 4. ein Bundesgebot Jehovas an Abraham war, zu halten sey, Exod. 12, 44. Lev. 12, 3. Der populäre Sprachgebrauch aber nannte die Beschneidung ein Gesetz Mosis. Diesem folgt Jesus hier und V. 23. Auch war das Beschneidungsgebot ein integrirender Theil des Gesetzes. Aber das Genauere war, was die Parenthese sagt, die Beschneidung

rühre nicht von (ἐκ) Moses her, sondern von den Vätern, den Patriarchen, namentlich dem Abraham. Wenn die Parenthese den Zweck hat, das Verhältniß historisch genauer auszudrücken, so gehört sie der Joh. Composition, nicht der ursprünglichen Rede Christi an. Sollte sie in der Rede selbst etwa den auf das höhere Alter gegründeten Vorzug des Beschneidungsgebotes vor dem Sabbatsgebot ausdrücken, so würde sie mehr in den Zusammenhang der Argumentation verflochten seyn, was nicht der Fall ist. Die Argumentation aber ist diese: Moses hatte das Gesetz gegeben, daß jedes Knäblein am achten Tage nach seiner Geburt beschnitten werden sollte, 3 Mos. 12, 3. Derselbe hatte aber auch geboten, den Sabbat zu feyern durch strenge Rast von aller Arbeit, 2 Mos. 20, 8-11. 31, 17. Gleichwohl war es allgemeine Sitte, die Beschneidung auch am Sabbat zu verrichten. Also schien das Gesetz 3 Mos. 12, 3. höher und heiliger, als das Sabbatsgesetz [1]), dieß mithin nicht das absolut höchste. So gewinnt Jesus eine allgemein zugestandene Regel über die Collision mit dem Sabbatsgesetze, wonach der Fall 5, 1 ff., der die erste Veranlassung zur Verfolgung gab, auch von den Juden beurtheilt werden mußte, vorausgesetzt, daß Beschneidung und Heilung analoge Werke waren. In diesem Zusammenhange muß καὶ nicht durch und doch [2]), sondern durch

1) Tanchuma fol. 9, 2. heißt es: Periculum vitae pellit sabbatum, circumcisio etiam atque ejus sanatio pellit sabbatum. S. Lightfoot zu d. St. Nach Wolfs Cur. philol. zu der St. sagt R. Aaron, ein Karäer, die Schule des Hillel habe die Beschneidung am Sabbat zu unterlassen verboten, weil das Gesetz der Beschneidung affirmativ, das Gesetz des Sabbats aber negativ sey, das affirmative Gesetz aber das negative aufhebe. Die Karäer dagegen verschoben die Beschneidung auf den Schluß des Sabbats, ut sanandi cura et labor incideret in diem profestum.

2) So Paulus, der den Zusammenhang so angiebt: Ungeachtet die Beschneidung eine traditionelle, nicht Mosaische Anstalt ist, und der Pentateuch darüber, daß sie durch den Sabbat nicht verzögert werden solle, nichts ausdrücklich bestimmt: so beschneidet Ihr dennoch. — Dem widerspricht aber ἵνα μὴ λυθῇ u. s. w., richtig verstanden.

und ſo, oder dem gemäß näher beſtimmt werden. Weil die Beſchneidung das eigentliche Bundesgeſetz war, darum wurde ſie auch am Sabbat vollzogen, wenn der achte Tag nach der Geburt auf einen Sabbat fiel.

V. 23. Mit den meiſten älteren und neueren Auslegern [1]) iſt ὁ νόμος Μωσέως auf das Geſetz der Beſchneidung zu beziehen. Schon das Μωσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν V. 22., noch mehr die Schlußweiſe V. 23., fordern dieſe Beziehung. Der Menſch empfängt auch am Sabbat die Beſchneidung, damit nicht (ἵνα μὴ) das Geſetz Moſis gebrochen werde.

Aber Bengel, Semler, Paulus und Kuinöl beziehen den νόμος Μωσέως auf das Sabbatsgeſetz. Dem widerſtrebenden ἵνα μὴ die Bedeutung des ita ut non (ſo daß nicht, ohne daß, und dergl.) aufnöthigend, entwickeln ſie den Zuſammenhang ſo: Wenn Ihr am Sabbat beſchneiden könnt, ohne das Geſetz vom Sabbat zu verletzen, was zürnt Ihr über mich, daß ich am Sabbat einen ganzen Menſchen geſund gemacht habe u. ſ. w.? Aber ſo verliert der Schluß V. 23. an Klarheit und Schärfe, und der Zuſammenhang mit V. 21. und 22. an Bündigkeit. Auch die Analogie von Matth. 12, 1–18. iſt dagegen. Endlich aber läßt ſich ἵνα μὴ nicht in ὥστε μὴ auflöſen; Luk. 9, 45. Joh. 5, 20., worauf man ſich beruft, beweiſen eher das Gegentheil. — Οὖν hinter εἰ, wie D. 29. Arm. Cant. Verc. Brix. leſen, würde die logiſche Conſequenz noch deutlicher ausdrücken; aber zu wenig bezeugt, iſt es auch nicht nöthig, vergl. 8, 46. 10, 35. Die Frage drückt einen Schluß a minori ad majus aus. Es fragt ſich aber, ob der Gegenſatz allein in ὅλον (was hinlänglich beglaubigt iſt; nur Cod. X läßt es aus) ἄνθρ., oder zugleich in ὑγιῆ liegt? Im erſteren Falle wird die Be-

1) Chryſoſtomus, Euthymius, Auguſtin, Calvin, Beza, Grotius, Lampe, Wolf, Mosheim u. ſ. w.

ſchneidung zugleich als Heilact gedacht, als Reinigung und Verwahrung gegen Krankheit [1]), und der Schluß iſt dieſer: Verrichtet Ihr an einem Sabbat den Heilact der Beſchneidung, die doch nur ein Glied betrifft, ſo werde ich noch mehr Recht haben, an einem Sabbat einen ganzen Menſchen geſund zu machen. Im zweyten Falle wird die Beſchneidung als Verwundung betrachtet. Dann iſt der Gegenſatz dieſer: Habt Ihr das Recht am Sabbat einen Menſchen um der Beſchneidung willen zu verwunden, ſo werde ich noch viel mehr das Recht haben, ihn geſund zu machen. Dieß iſt Klings Auslegung [2]). Allein in dieſem Falle hätte der Gegenſatz der Verwundung beſtimmter hervorgehoben, und nicht ὅλον ἄνθρ., ſondern ὑγιῆ mit Nachdruck vorangeſtellt werden müſſen, um ſo mehr, da es wohl nicht gewöhnlich war, die Beſchneidung ſchlechthin als Verwundungsact zu betrachten. Aber noch weniger kann man Olshauſens Erklärung billigen, der den Gegenſatz von σάρξ, worauf ſich wie alles (?) Altteſtamentliche, ſo auch die Beſchneidung bezogen habe, und dem πνεῦμα, worauf (alſo ὅλον ἄνθρ.) alle Heilthätigkeit Jeſu abgeſehen geweſen ſey, in die Stelle hineinlegt. Ein ſolcher Gegenſatz, der ſo verſteckt iſt, mußte ausgedrückt werden. Er liegt aber auch gar nicht in der Argumentation, welche bloß von der äußeren Heilung ausgeht, als einem Acte der Liebe. — Bauer [3]) findet, daß der Schluß Chriſti, der nach der Vorbereitung etwas ganz anderes erwarten laſſe, in einer leeren Diſſonanz endige, welche durch die Vorausſetzung, die Beſchneidung als Heilact zu betrachten, nicht aufgelöſt werden könne, weil die Beſchneidung nach der geſetzlichen

1) S. Philo de circumcisione ed. Mangey Tom. 2. p. 210 sqq. Vergl. Michaelis Moſaiſches Recht 4. §. 186., beſonders den Artikel Beſchneidung in Winers bibl. Realwörterbuche Bd. 1. S. 184 - 189.

2) Studien und Kritiken 1836. S. 157 f.

3) Am a. O. S. 289 ff.

Anſchauung ein rein religiöſes Symbol ſey. Aber Philo ſagt am a. O., jene Vorausſetzung gehöre zu den ἀρχαιολογουμένοις παρὰ θεσπεσίοις ἀνδράσιν, οἱ τὰ Μωϋσέως οὐ παρέργως διηρμήνευσαν.

V. 24. Den verſtummenden Gegnern giebt Jeſus zum Schluſſe den wohlmeinenden Rath, überhaupt nicht nach dem äußeren Schein, κατ' ὄψιν [1]), (κατὰ τ. σάρκα, 8, 15.) ſondern gründlich, gerecht zu urtheilen. Τὴν δικ. κρίσ. κρίνατε, Lachm. κρίνετε nach BDLT u. a. Entweder drückt der Artikel die beſtimmte Beziehung auf den vorliegenden Fall aus, oder, richtiger, weil der negative Satz zu allgemein iſt, hält man den Artikel für objectivirend, gleichſam idealiſirend [2]). Für das erſte ſpricht κρίνατε, für d. zweyte κρίνετε.

V. 25–27. Die Einwohner Jeruſalems wiſſen beſſer, als der meiſt Galiläiſche ὄχλος V. 20., was die Hierarchen im Sinne haben. Die freye, nachdrückliche Rede Jeſu, und daß man ihn nicht hinderte, fällt ihnen auf. Die Vermuthung, die Oberen möchten ihre Meinung geändert, und wirklich erkannt haben, Jeſus ſey der Chriſt [3]), hat nicht den Ton des Spottes; ſie mag aus einer beginnenden Geneigtheit hervorgegangen ſeyn. Aber kaum regt ſich der beſſere Sinn, ſo wird er auch ſchon wieder durch die zweifelvolle Bemerkung, ἀλλὰ τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν, ὁ δὲ Χριστὸς u. ſ. w. unterdrückt. Aus V. 28. und 29. ergiebt ſich, daß πόθεν V. 27. nicht von der örtlichen Herkunft, ſondern der Abſtammung, dem Urſprunge zu verſtehen iſt, vergl. Matth. 21, 25. Joh. 9, 30. 19, 9.

1) Kypke observatt. sacrae zu d. St.

2) Hier will Bauer die armen apologetiſchen Ausleger nicht mit der Frage beunruhigen, ob denn nicht die Juden richtig nach dem geoffenbarten Geſetz geurtheilt hatten, als ſie dem Herrn die Sabbatsverletzung als Vergehen anrechneten? So edelmüthig iſt die moderne Kritik ſelten. Aber wir fragen, ob denn die Heilung am Sabbat wirklich nach dem geoffenbarten Geſetz eine Sabbatsverletzung war? Solche δικαία κρίσις beunruhigt uns nicht.

3) Das zweyte ἀληθῶς haben Griesbach und Lachmann nach dem Zeugniß bedeutender Auctoritäten mit Recht ausgeſtoßen.

Schwierig iſt das hiſtoriſche Verſtändniß der Stelle, da es an ſicheren und vollſtändigen Nachrichten über die zum Grunde liegende Volksvorſtellung fehlt. Man wird zunächſt auf die Vermuthung geführt, daß unter den Juden die Meinung war, des Meſſias Urſprung und Herkunft werde ein Geheimniß ſeyn. Aber hat dieſe Vermuthung ſonſt hiſtoriſchen Grund? Tholuck glaubt in Juſtins Dial. c. Tryph. Jud. p. 226. und 336. Ed. Colon. zwey hierauf bezügliche Stellen zu finden. Die erſte (ed. Oberth. cap. 8.) lautet ſo: Der Jude Trypho fordert den Juſtin auf, vor allem das Moſ. Geſetz zu beobachten, denn, was den Meſſias betreffe, ſo müſſe man ſagen: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι, καὶ οὐδὲ αὐτός πού ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.* In der zweyten Stelle (ed. Oberth. cap. 110.) ſagt Juſtin, obgleich die Jüdiſchen Lehrer Micha 4, 1 ff. auf den Meſſias beziehen, ſo wiſſe er doch wohl, daß ſie ſagten, der Meſſias ſey noch nicht erſchienen, und *εἰ δὲ καὶ ἐληλυθέναι λέγουσιν, οὐ γινώσκεται, ὅς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γένηται, τότε γνωσθήσεται ὅς ἐστιν φασί.* Olshauſen macht auf den unleugbaren Unterſchied zwiſchen dieſen Stellen und unſrer aufmerkſam. Allein wenigſtens die erſtere drückt Vorſtellungen aus, welche mit unſrem: *ὁ δὲ Χριστός, ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν,* verwandt ſind. Das *ἄγνωστός ἐστι* von der Salbung durch Elias ſchließt in ſich, daß man bis dahin nicht weiß, woher er iſt. Elias aber war nach der Volksmeinung noch nicht erſchienen, alſo auch der Meſſias noch nicht geſalbt. Bauer [1]) meint zwar, die Vorſtellung des Juſtiniſchen Dialogs ſey erſt aus unſerem Evangelium, oder dem Gedankenkreiſe, worin dieſes ſteht, entſtanden. Allein das

1) Kritik S. 277 f.

erſtere iſt unerweislich, das letztere aber würde hinreichen, um die Stelle hier zur Anwendung zu bringen.

Wie ſich die Juden 6, 42. weigern, Jeſu zu glauben, daß er vom Himmel herabgekommen ſey, weil ſie ſein irdiſches πόθεν, Vater und Mutter, recht gut kennten, ſo wollen hier die Einwohner von Jeruſalem ihn nicht als Meſſias anerkennen, weil ihm ein Hauptmerkmahl der wahren Meſſiaswürde abgehe, die verborgene geheimnißvolle Herkunft. Tieferen Inhalts, aber wohl nicht ohne Analogie mit der bezeichneten Volksvorſtellung, iſt die Hebr. 7, 3. durchgeführte Vergleichung Jeſu mit Melchiſedek, daß der eine wie der andere ſey ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων. Dieſe Stelle giebt der Vermuthung, als ſey die ganze Vorſtellungsweiſe aus allegoriſcher Deutung von Eſaias 53, 8. τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; oder Mich. 5, 2. καὶ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος, erwachſen, einigen Schein. Indeß konnte jene allegoriſche Deutung der Vorſtellung wohl Dauer und Haltung, nicht den erſten Urſprung geben. Wahrſcheinlicher, liegt hier die im inneren Entwickelungsgange der Meſſiasidee nothwendige Vorſtellung zum Grunde, daß der Meſſias mehr als menſchlichen Urſprungs ſeyn müſſe. In den Schulen der Weiſen, vorzüglich in Alexandrien, wurde dieſe Vorſtellung gnoſtiſch ausgebildet, im Paläſtinenſiſchen Volke mehr populär mit mythiſchen Anſätzen. Späteren Urſprungs und anderer Art, alſo hier nicht zu vergleichen, iſt, was ſich bey Rabbinen von einer zweyfachen Ankunft und Manifeſtation des Meſſias findet. Der Meſſias, ſagt z. B. R. Bechai werde ſich, wie einſt Moſes in Egypten, gleich nachdem er ſich zuerſt gezeigt, wieder verbergen. Nach einer andern rabbiniſchen Stelle ſollte der Meſſias, wie Hohesl. 2, 9. angedeutet werde, gleich dem erſten Erlöſer (Moſes), nachdem er zuerſt offenbar geworden, ſich gleich wieder verbergen, und dann nach 45 Tagen wieder zum

Vorſchein kommen [1]). Im Vertrauen auf dieſe und ähnliche rabbiniſche Stellen hat man die Meinung der Zweifelnden wohl ſo ausgelegt: Alle Welt weiß ja, daß Jeſus ſo eben aus Galiläa gekommen iſt, der wahre Meſſias aber wird, gleich nachdem er ſich zuerſt in Bethlehem gezeigt, eine Zeitlang verborgen ſeyn, ſo daß, wenn er wieder hervortritt, um ſein Reich aufzurichten, man nicht wiſſen wird, von wannen er kommt. Aber von dieſer Vorſtellung enthält die Stelle gar keine Anzeige. Würde es dann auch nicht wenigſtens ſtatt *πόθεν ἐστίν, πόθεν ἔρχεται* heißen?

V. 28. 29. Wenn, wie es doch ſcheint, die Erklärung Jeſu unmittelbar durch die Volksmeinung V. 27. veranlaßt worden iſt, warum fügt Joh. *ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων* hinzu, da ſich dieß ſchon aus V. 14. ergiebt? Indeß könnte ſich von V. 15. bis 27. die Scene geändert haben. Deßhalb, ſcheint es, bemerkt Joh. ausdrücklich, auch die folgende Erklärung habe Jeſus öffentlich lehrend im Tempel gegeben. *Ἔκραξε* bezeichnet die laute öffentliche Verkündigung, vergl. V. 37., im Gegenſatz gegen das gewöhnliche Geſpräch.

Statt *κἀμὲ οἴδατε* lieſt 131. *κἀμὲ οὐκ οἴδατε*. Eben ſo Tol. Tert. c. Prax. 22. und Hilar. Das folgende *καὶ οἴδατε* läßt Origenes zwey Mahl weg, er hat es aber auch zwey Mahl. Auch Tertullian hat es nicht. So wird der Satz dem parallelen V. 27. ganz conform. Hilarius aber lieſt neque (*οὐδὲ οἴδατε*). Dieſe Einſchaltung des *οὐκ* vor dem erſten *οἴδατε* oder dem erſten und zweyten verdankt ihren Urſprung einer falſchen Auslegung. Indem man nemlich *οἴδατε* von dem Kennen des wahren Weſens und höheren Urſprungs Jeſu verſtand, mußte man dieß natürlich von den Juden verneinen. Nach der gewöhnlichen, hinlänglich beglaubigten Leſeart, knüpft Jeſus

1) S. Lightfoot und Wetſtein zu d. St.

an V. 27. unmittelbar ſo an, daß er die Rede aus Anf. V. 27. wiederholt. So räumt er den Leuten aus Jeruſalem ein, daß ſie allerdings ihn kennten, und wüßten, woher er ſey, daß er Jeſus von Nazaret ſey, Joſephs Sohn, 6, 42.; das ſey auch wahr. Aber, fährt er fort, dennoch bin ich nicht von mir ſelbſt gekommen, aus eigenem menſchlichen Beruf, ſondern von Gott geſendet, den Ihr nicht kennt. So wißt Ihr, woher ich bin, und wißt es auch nicht. — Auf dieſe Weiſe iſt die Antwort Jeſu eine wahre Replik, in ſofern nicht ohne Ironie, als er unter dem Scheine, den Leuten Recht zu geben, ihnen in Wahrheit Unrecht giebt [1]). Dieſe Art von ernſter Ironie, ohne allen Scherz, dieſe akuminöſe Replik würde ſich ſelbſt mit feyerlichem Redeton vertragen, wenn dieſer in dem ἔκραξε liegen ſollte [2]). Mit Chryſoſtomus und Theophylakt erklärt Euthymius die Stelle ſo: *Ἔκραξεν ἐντρέπων αὐτοὺς ὡς ἐθελοκακοῦντας, ἅμα δὲ καὶ πᾶσι φανερῶν, τὰ κρυφίως παρ' αὐτῶν λεγόμενα· λέγει δέ, ὅτι κἀμὲ· οἴδατε τίς εἰμι, ὅτι θεός, κ. οἴδατε, ποθέν εἰμι, ὅτι ἐκ πατρὸς θεοῦ, εἰ καὶ ἐκ τοῦ Ἰωσὴφ εἶδέναι με προσποιεῖσθε.* — Indem Euthymius *καὶ ἀπ' ἐμ. οὐκ ἐλήλ.* von dem zweyten *οἴδατε* abhängig macht, und erſt mit *ἀλλ'* den Gegenſatz anfängt, fährt er fort: *Οἴδατε καὶ τοῦτό φησι, (ὅτι ἀπ' ἐμ. οὐκ ἐλ.) καὶ τοῦτο γὰρ αἱ δηλωθεῖσαι μαρτυρίαι* (nemlich das Zeugniß des Täufers, die Werke und das A. T. 5, 32 ff.) *διδάσκουσιν.* Nach dieſer Auslegung wirft alſo Jeſus den Leuten vor, daß ſie ſeine höhere Abkunft wohl wüßten, aber nicht anerkennen wollten. Aber das Wiſſen wäre ſchon die Anerkennung ſelbſt geweſen. Irgendwie im Ausdruck müßte der Widerſpruch zwiſchen Wiſſen und Bekennen hervortreten, wenn er von Jeſus gemeint wäre. Auch iſt bey

1) So erklären Calvin, Beza, Glaſſius, Paulus u. a.

2) Aus dieſem Grunde beſtreitet Meyer dieſe Auslegung.

dieſer Auslegung unmöglich, ἀλλ' ἔστιν ἀληθ. —, ὃν ὑμ. οὐκ οἴδ. in den logiſchen Zuſammenhang hineinzuconſtruiren. Grotius, auf Tertullians Leſeart ſich berufend, nimmt den erſten Satz fragend: Itane vero me nostis, quo sim patre genitus? Lampe ſogar ſo: Itane me nostis, quia nostis, unde sim? Aber ein ſolches Cauſalverhältniß iſt gar nicht angedeutet, ſ. V. 27. Und auch für die Frage findet ſich gar keine Indication, während bey unſerer Auslegung weſentlich derſelbe Sinn gewonnen wird, nur klarer und einfacher ausgedrückt.

Der logiſche Gegenſatz nöthigt καὶ ἀπ' ἐμ. ſo zu faſſen: aber gleichwohl — und dennoch bin ich nicht von mir ſelbſt gekommen, wie Ihr wähnt. — Wie 6, 42 ff. hebt Jeſus hervor, daß ſeine bekannte menſchliche Abkunft die göttliche Sendung, das vom Vater ſeyn, nicht ausſchließe. Dieſe war den Juden verborgen, weil ſie den nicht recht kannten, der ihn geſendet, vergl. 8, 54 f.

Ἀλλ' ἔστιν ἀληθ. ὁ πέμψ. με u. ſ. w. Euthymius verſteht dieſen Satz ſo: ὁ πατὴρ καὶ θεός, ὁ πέμψας με, καθὼς διὰ τῶν προφητῶν ἐπηγγείλατο· εἰ δὲ ἀληθινὸς ὁ πέμψας, ἀληθινὸς ἄρα ὁ πεμφθείς, τῆς αὐτοῦ (αὐτῆς) φύσεως ὤν. Eben ſo Cyrill und Chryſoſtomus. Dieſer lieſt auch ſtatt ἀληθινός, ἀληθής mit einigen Handſchriften bey Matthäi, und 435 bey Scholz. Theophylakt weſentlich auch ſo, nur daß er dem Gedanken die Wendung giebt, daß da Gott wahrhaft ſey, auch ſein Geſandter kein πλάνος ſeyn könne, ſondern wahrhaftig. Aehnlich Kling [1]), nemlich ſo: ein Wahrhaftiger iſt der, welcher mich geſandt hat, nicht in eitler Willkühr bin ich mit höheren Anſprüchen aufgetreten, ſondern als Geſandter eines Solchen, deſſen Weſen und Thun lauter Wahrheit iſt. — Allein müßte dann nicht ὁ θεὸς ſtehen? Auch iſt ἀληθινὸς nicht ſchlechthin ἀληθής, und die Wahr-

1) Am a. O. S. 159.

haftigkeit Gottes mit irgendwelchem Gegensatze ist hier ein fremder Gedanke. Sollte Jesu Erklärung unmittelbar der zweifelnden Rede V. 27. entsprechen, so kam es darauf an, zu zeigen, daß er trotz seiner bekannten menschlichen Herkunft wirklich von Gott gesandt, daß aber dieß den Gegnern verborgen sey. Morus und Heumann haben dieß erkannt, aber sie schwächen ἀληθινὸς in ἀληθὴς ab, und bleiben bloß bey dem Gegensatz der Wirklichkeit gegen den Schein stehen. Ἀληθινός, im Allgemeinen der Begriff des Wahren, Echten, Idealen bey Joh., bekommt seine nähere Bestimmung durch den Zusammenhang. Hier ist der Gegensatz ἀπ' ἐμαυτοῦ das näher bestimmende. Die wahre echte Sendung auf dem religiösen Gebiete ist die Sendung nicht von Menschen und durch Menschen Gal. 1, 1., sondern von Gott, dem allein wahren Sender. Hiernach ist der Satz so zu fassen: aber ein echter, wahrer Sender, der höchste Sender ist der mich gesandt hat, nemlich Gott, den Ihr aber nicht kennt. Für diese Auslegung spricht entschieden V. 29. Ich kenne ihn, sagt Jesus, denn ich bin von ihm und er hat mich gesandt. So ist er mein wahrhaftiger Sender.

V. 29. Dem Nichtwissen der Juden setzt Jesus sein gewisses Wissen von Gott entgegen. Diesen Gegensatz sucht die lect. vulg. δὲ auszudrücken, aber ohne diplom. Grund, weßhalb sie schon von Griesbach ausgestoßen ist. Auch wenn man vor ὅτι nur ein Komma setzt, kann ὅτι doch nicht als transitive Objectsatzpartikel genommen werden, wie 4, 35. 5, 42. 8, 54. 11, 31., weil das Subject ein anderes ist, als in αὐτὸν liegt. Ὅτι ist hier Causalpartikel, und das logische Verhältniß dieses: Jesus kennt den Vater, eben weil er von ihm ausgegangen, jener ihn gesendet hat, vergl. 1, 18. Παρ' αὐτοῦ wie 6, 46. vom Ursprunge, von der Herkunft, dem πόθεν entsprechend. Wenn dagegen z. B. Kuinöl παρ' αὐτοῦ mit παρ' αὐτῷ (πρὸς τ. θεὸν 1, 2.) und εἰμὶ mit ἥμην gleichsetzt,

ſo iſt dieß ohne allen philologiſchen Grund. Joh. unterſcheidet παρ' αὐτοῦ und παρ' αὐτῷ beſtimmt. Auch iſt κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν keine unnütze Wiederholung des die Herkunft bezeichnenden παρ' αὐτοῦ εἰμί. Der Act der Ausſendung wird noch beſonders hervorgehoben.

V. 30. Unſtreitig war es beſonders die Furcht vor dem geneigteren Theile des Volkes, was die Feindlichen, denen ſeine Erklärung, daß er der Meſſias ſey, fortwährend als Lüge und Läſterung erſchien, abhielt ihn zu fangen und der Obrigkeit zu überliefern. Aber woher dieſe Furcht gerade jetzt? Eine höhere Fügung Gottes, nach deſſen weiſem Rath die Todes- und Verklärungsſtunde des Herrn 13, 1. 12, 23. noch nicht gekommen war, hielt die ausgereckten Hände zurück. Dieß iſt der religiöſe Pragmatismus des Johannes.

V. 31. 32. Während die Erklärung Jeſu V. 28. 29., die wohl nur die Summe oder Spitze eines längeren Vortrags iſt, die Feindlichen zu einem Verſuch anreizt, ihn zu greifen, fühlen ſich viele aus dem Volkshaufen zum Glauben angeregt. Dieſer Gegenſatz liegt in δέ. Aber dieß Glauben war eben nur der Anfang. Die Leute rechnen mit der Lehre die Wunder zuſammen, und die Menge der letzteren entſpricht ihrem Ideale von dem Meſſias. So ſtehen ſie nach Joh. Maaß auf einer ſehr niedrigen Stufe des Glaubens. Aber dieß geneigte γογγύζειν des Volkes, vergl. V. 13., reicht hin, das Synedrium zu einem officiellen Gewaltſchritt zu bewegen, V. 32.

Jetzt hat Jeſus kein σημ. gethan. Die vielleicht meiſt Galil. Feſtbeſucher ſummiren alſo wohl ihre Erfahrungen von der Wundermacht Chriſti.

Lachmann lieſt nach BTKL u. a. ἐκ τ. ὄχλου δὲ πολλ. wodurch richtiger der Nachdruck darauf fällt, daß die Leute aus dem Volke waren, als nach der gewöhnlichen Leſeart darauf, daß es viele waren. Das recitative ὅτι läßt Lachmann nach BDLT u. a. aus, und ſtatt μήτι lieſt er mit

BDEKLT μή. Auch ſtößt er τούτων vor ποιήσει aus nach BDKLT. Es kann ὅτι und τούτων eben ſo gut abſichtlich ausgelaſſen ſeyn, weil beydes unbequem oder überflüſſig ſchien, zumahl ὅτι in der Frage, als hineingeſetzt, um die Rede vollſtändiger zu machen. Die Zeugen aber entſcheiden für die Ausſtoßung. Μὴ läßt eine verneinende Antwort erwarten, aber welche? Οὐ πλείονα. Alſo zweifeln die Fragenden nicht.

V. 33. 34. Das ſchon von Griesbach auf Auctorität vieler bedeutender Handſchriften ausgeſtoßene αὐτοῖς V. 33. bezeichnet einen Zuſammenhang mit V. 32., der nicht vorhanden iſt. Es könnte nur auf ὑπηρέτας V. 32. bezogen werden, da die abſendenden Hohenprieſter und Phariſäer nicht gegenwärtig ſind. An jene gerichtet wäre die Rede zwecklos. Auch beziehen V. 35. 36. nicht die Diener, ſondern die Juden, die vornehmeren Gegner, die Rede auf ſich. Zu dieſen ſpricht Jeſus, ähnlich wie 8, 20. 21., durch die Anweſenheit der Diener veranlaßt, in wehmüthigem Gefühl, daß ſein Tod nicht mehr fern ſey: Nur noch eine kurze Zeit bin ich bey Euch, und dann gehe ich fort. Ihr werdet mich dann ſuchen und nicht finden u.ſ.w.

Wenn Dr. Paulus bemerkt, die Worte καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με V. 33. ſeyen erklärende Parentheſe des Evangeliſten, wodurch das Räthſelhafte, was die Juden V. 35. und 36. in der Rede Jeſu finden, etwas unſchicklich ſchon im Voraus gehoben werde, ſo iſt dieſer Anſicht V. 35. und 36., vergl. mit 8, 21., 13, 33., theilweiſe günſtig. Theilweiſe, denn daß Jeſus vom ὑπάγειν geſprochen, aber nicht wohin, zeigt V. 35., ποῦ οὗτος μέλλει πορεύεσθαι, Sonach wäre πρὸς τὸν πέμψ. με erklärender Zuſatz des Evangeliſten, und zwar ein ungeſchickter. Indeſſen bemerkt de Wette richtig, nach der Anſicht des Joh. V. 28. war πρὸς τ. πέμψ. με auch den Juden ein unbekannter Ort. So fand Joh. darin nichts unſchickliches.

Nach εὑρήσετε lieſt Lachmann hier und V. 36. με, bloß auf die Auctorität von BT. Nöthig iſt es nicht. Dieſelbe Formel kehrt 8, 21. 13, 33. wieder, mit dem Unterſchiede, daß an dieſen beyden Stellen οὐχ εὑρήσετε fehlt, und ſtatt εἰμί, ὑπάγω ſteht. Aber hieraus folgt nicht, daß hier εἶμι zu leſen ſey, wie H. Stephanus, Caſaubonus und Bengel meinten. Εἶμι kommt im ganzen N. T. nicht vor, weder in präſentiſcher Bedeutung, noch in der des Futurums. Ὅπου εἰμὶ iſt dem Joh. geläufig, 12, 26. 14, 3. 17, 24. Euthymius macht den Gebrauch deutlicher durch ein hinzugefügtes τότε. Was bedeutet aber die Formel: Ihr werdet mich ſuchen und nicht finden? Hier und 8, 21. ſagt dieß Jeſus zu den Feinden, 13, 33. zu den Jüngern, und zwar, wie hier aus καθὼς εἶπον hervorgeht, weſentlich in demſelben Sinne. Die Vergleichung von Pſ. 10, 15. 37, 10. Jeſ. 41, 12. lehrt, daß die Formel, in ihrer urſprünglichen Kürze, Suchen und Nichtfinden, eine ſprüchwörtliche Hebr. Formel iſt von der Trennung, dem völligen Verſchwinden; Jeſ. 41, 12. wird erklärend hinzugeſetzt, ἔσονται, die Geſuchten, γὰρ ὡς οὐκ ὄντες. Prov. 1, 28. iſt etwas anders. So gebraucht Joh. die Formel ebenfalls, nur erweitert er ſie durch καὶ ὅπου — — ἐλθεῖν. Aber dadurch will er nur die völlige Trennung Chriſti durch ſeinen Weggang oder Tod ausdrücken. In ζητεῖν liegt alſo auch keine beſondere Prägnanz, daß etwa das verfolgende Suchen der Feinde gemeint wäre, oder die Sehnſucht nach dem Herrn aus Reue. Eine andere Frage aber iſt, wozu Jeſus hier von ſeinem Tode gerade in dieſer Formel ſpricht? Soll es nach Joh. ein Vorklang ſeyn von dem, was er 19, 37. bey der Kreuzigung bemerkt, ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν? Näher liegt wohl darin der Zweck, welcher 12, 35. 36. ſo ausgedrückt iſt: Benutzt die Zeit, ſo lange Ihr das Licht habt, es kommt eine Zeit, wo Ihr es vergebens ſuchet.

V. 35. 36. Das Wort Jeſu hatte gerade in ſeiner

beſtimmten Beziehung auf das Meſſ. Werk etwas Räthſelhaftes für die Juden. An den ſterbenden Knecht Gottes dachten ſie nicht. Wollte er der Meſſias ſeyn, ſo konnte er nicht ſterben wollen, ſ. 12, 34. Was ſie nun nicht verſtehen, darüber ſpotten ſie. *Διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων* iſt offenbar zunächſt eine örtliche Beſtimmung. Wie *διασπορὰ Βαβυλωνίων καὶ Περσῶν* und 1 Petri 1, 1. *διασπορὰ Πόντου* u. ſ. w. (die Jüdiſche Zerſtreuung unter den Babyloniern und Perſern, im Pontus u. ſ. w.) eben dieſe Länder bezeichnet, ſo iſt die *διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων* das Hellenenland, worin die Helleniſten zerſtreuet lebten. Darüber iſt kein Streit. Aber das — *μέλλει — καὶ διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας* verſtehen einige Ausleger eben von den im Hellenenlande zerſtreuet lebenden Juden, alſo den Helleniſten. Da nemlich nach den Rabbinen die Helleniſten von den Paläſt. Juden für beſonders unrein gehalten worden ſeyen, für unreiner, als die Babyloniſche Diaſpora [1]), und da man von dem Meſſias glaubte, er ſey vorzugsweiſe für das heilige Land und die reinen Kinder Abrahams berufen, ſo meint man, der Spott liege eben in dem verächtlichen Begriffe des Helleniſtiſchen Meſſias, der, weil er unter den reinen Juden kein Glück mache, nun dem unreinen Helleniſtenvolke ſeine falſche Lehre bringen wolle. Allein dagegen ſtreitet erſtlich, daß *Ἕλληνες* im N. T. ſonſt nirgends von den Helleniſten gebraucht wird, ſondern immer von den Griechen (Heiden) im Gegenſatz gegen die

1) Nach Lightfoot Hor. Hebr. p. 1031. heißt es R. Sol. in Gitten fol. 2, 1.: Terra Babylonica eodem gradu puritatis, quo terra Israelitica. Kiddush fol. 69, 2.: Progenies Judaeorum in Babylonia clarior, quam inter Graecos, et purior, quam in ipsa Judaea. Lightfoot bemerkt dazu: Unde Judaeo Palaestinaeo ire ad dispersionem Babylonicam erat ire ad populum et regionem suis aequalem, si non digniorem. At ire ad dispersionem Graecam erat ire ad regiones immundas, ubi ipse pulvis terrae inquinabat, erat ire ad progeniem Judaeorum inferiorem et sanguine impuriorem, erat ire inter Gentes ethnicissimas.

Juden [1]). So auch Joh. 12, 20., wo, wie aus den Worten ἵνα προσκυνήσωσιν u. ſ. w. erhellet, Ἕλληνες Griechen ſind, welche als Proſelyten des Thores nach Jeruſalem gingen, vergl. AG. 17, 4., wo aber richtiger zu leſen iſt τῶν τε σεβομένων καὶ Ἑλλήνων. Dazu kommt zweytens, die Helleniſten mögen von den Paläſt. Juden geringgeſchätzt worden ſeyn, ſie galten ihnen doch als wahre Juden, ſie gehörten zu dem δωδεκάφυλον und hatten ein angeborenes Recht auf das Meſſianiſche Reich. Hätten alſo die Spötter nur gemeint, er will doch nicht etwa zu den Helleniſten gehen und dieſe lehren? — ſo wäre der Spott ziemlich ſchwach geweſen, weil der Gegenſatz, worauf er anſpielt, kein ausſchließender iſt. Dagegen iſt der Spott derb und klar, wenn ſie meinten, er will doch nicht etwa in die Griechenländer reiſen und dort die Griechen lehren, da wir, die Juden, ihn verwerfen? Dieß iſt dem neuteſtam. Sprachgebrauche gemäß, und, da es immer Jüdiſche Proſelytenmacher gab, welche die Heiden lehrten, kein fremder Gedanke.

Ihre eigene Erklärung ſelbſt nicht für wahrſcheinlich haltend, eine beſſere aber zu ſuchen weder fähig noch geneigt, fragen ſie V. 36. noch einmahl: τίς ἐστιν οὗτος ὁ λόγος u. ſ. w.

VII, 37 — 52.

Der letzte Tag des Laubhüttenfeſtes mit ſeinen Begebenheiten und Folgen.

V. 37. Es iſt ſtreitig, ob unter der ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς der ſiebente, oder der achte Tag des Laubhüttenfeſtes zu verſtehen ſey [2])? Levitic. 23, 34 ff.

1) S. AG. 11, 20. 14, 1. 16, 1. 3. 17, 4. 18, 17. Röm. 1, 16. 2, 9. Gal. 2, 3. u. ſ. w.

2) Das erſtere behaupten von den älteren Archäologen namentlich Buxtorf Synag. p. 465. Vitringa (filius) de feſto Tabernacul. Dissert. 1. §. 12. Fr. Bernh. Dachs in Talmu-

heißt es: Am 15ten Tage des siebenten Monden ist das Fest der Laubhütten Jehovas sieben Tage. Am ersten Tage heilige Zusammenberufung, keine Geschäftsarbeit sollt Ihr thun. Sieben Tage sollt Ihr Jehova Feuerung darbringen, am achten Tage soll Euch heilige Zusammenberufung seyn, und sollt Jehova Feuerung darbringen, Festversammlung ist es; keine Geschäftsarbeit sollt Ihr thun! Eben so wird V. 39. das Fest als ein siebentägiges bestimmt, aber hinzugefügt: am ersten Tage Ruhetag und am achten Ruhetag. Deuteron. 16, 13 ff. aber wird des achten Tages nicht gedacht. Nehem. 8, 16. heißt es: Man las am Laubhüttenfeste im Gesetzbuche Gottes Tag für Tag, vom ersten bis zum letzten, und sie hielten das Fest 7 Tage lang und am 8ten Tage die Festversammlung nach dem Gebrauche. Dagegen werden Num. 29, 12 ff., wo die Opferordnung des ganzen Festes angegeben wird, nicht nur acht Tage hintereinander gezählt, sondern es wird der achte dadurch ausgezeichnet, daß an demselben, wie am ersten Festversammlung und keine Geschäftsarbeit seyn soll. Hier scheint also das Fest auch als ein achttägiges betrachtet worden zu seyn. Josephus sagt daher Archäol. 3, 10. 4. geradezu, man feyere das Fest acht Tage lang, und der achte Tag sey ein besonderer Ruhetag [1]). 2 Makk. 10, 7. wird von der ersten Tempelweihe gesagt, sie sey acht Tage lang nach der Weise des Laubhüttenfestes gefeyert worden, vergl. 1 Makk. 4, 56.

So scheint es also über das Laubhüttenfest eine doppelte Ansicht und Ausdrucksweise gegeben zu haben. Nach

---

dici Babylonici Codex Succa s. de tabernaculorum festo. Acced. J. Jac. Crameri Commentarius. Traj. ad Rhen. 1726. 4. p. 373 sq.; das letztere Lightfoot Hor. Hebr. zu b. St. Lampe zu d. St. Had. Reland Antiquitt. sacrae veter. Hebr. ed. Vogel p. 259.

1) Josephus sagt: — ἐφ' ἡμέρας ὀκτὼ ἑορτὴν ἄγοντας ὁλοκαυτοῦν τε καὶ θύειν τῷ θεῷ τότε χαριστήρια u. s. w. — Ἀνίενται δὲ ἀπὸ παντὸς ἔργου κατὰ τὴν ὀγδόην ἡμέραν u. s. w.

der einen war es ein siebentägiges, nach der andern ein achttägiges Fest. Die erstere scheint die genauere, mehr gesetzliche, die letztere die populäre gewesen zu seyn. Nach jener ist der letzte Tag des Festes der siebente, und der achte scheint als ein Anhang betrachtet worden zu seyn. Philo sagt von diesem achten Tage [1]: ἑπτὰ δὲ ἡμέραις ὀγδόην ἐπισφραγίζεται καλέσας ἐξόδιον αὐτήν, οὐκ ἐκείνης, ὡς ἔοικε, μόνον τῆς ἑορτῆς, ἀλλὰ πασῶν τῶν ἐτησίων, ὅσας καθηριθμήσαμεν, τελευταία γάρ ἐστι τοῦ ἐνιαυτοῦ. Dieß ist eine bloße Vermuthung. Bey den Rabbinen wird, weil, wie sie meinen, sonst kein Fest mehr als sieben Tage hat, der achte Tag als ein besonderes Fest betrachtet, חַג הַעֲצֶרֶת [2]), und über den Grund der Einsetzung dieses Tages viel gefabelt und disputirt. Einige vergleichen denselben mit dem Pfingstfeste, als dem Schlusse des Paschacyclus. In dem Babylonischtalmudischen Tractat Succa wird das ganze Fest ein octiduum שְׁמוֹנָה genannt [3]). Allerdings dauert nach diesem Tractate das Wohnen in Hütten nur 7 Tage; am siebenten Tage nach dem Festmahle vor und nach der Mincha (oblatio) werden zwar die Hütten noch nicht abgebrochen, aber die Gefäße aus den Hütten ausgeräumt. Wenn es nun aber heißt [4]), dieß geschehe zur Ehre des letzten guten Festtages, und ferner, der Mensch sey verpflichtet zum Hallel und zur Freude des letzten guten Tages, wie zu den übrigen Tagen des Festes: so kann kein Zweifel Statt finden, daß der Tractat Succa zwar das Fest im engeren Sinne nur zu 7 Tagen rechnet, im wei-

---

1) De Septenario §. 24. Ed. Mang. Tom. 2. p. 298.

2) S. Buxtorf Synag. p. 465. Lightfoot Horae zu unsrer St. und Tract. Succa edd. Dachs et Cramer p. 357 sqq.

3) Succa Cap. 4. §. 1 und 8.

4) Succa Cap. 4. §. 8. Die Worte, worauf es hier ankommt, lauten: מִפְּנֵי כְבוֹד יוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן שֶׁל חַג.

teren Sinne aber zu 8, und den achten Tag vorzugsweise den letzten guten Tag nennt.

Der Ausdruck, der letzte gute Tag, scheint ein üblicher, stehender gewesen zu seyn. Wenn nun der Joh. Ausdruck, der letzte große Tag, damit synonym wäre, so wäre es unbedenklich, denselben ebenfalls von dem achten Tage zu verstehen. Allein die Begriffe guter Tag und großer Tag scheinen verschieden zu seyn. Gute Tage sind alle Festtage, Johannes aber giebt dem letzten Festtage noch die nähere Bestimmung des großen. Soll dadurch der letzte siebente vom achten unterschieden werden, oder gilt ihm eben dieser, als der große? Ich weiß nicht, daß bey den Juden die Bezeichnung großer Tag sonst weiter vorkommt. Johannes nennt 19, 31. den Sabbat in der Osterwoche den großen Tag. Ist nun der Begriff großer Tag vorzugsweise mit dem Sabbat verbunden, so scheint Johannes in unsrer Stelle wirklich den achten Tag gemeint zu haben, denn dieser war nach den Mosaischen Festgesetzen, wie der erste Laubhüttentag, vorzugsweise ein Sabbat.

Aber dieses Resultat ist keinesweges sicher; ja es scheint durch das, was Johannes von diesem letzten großen Tage erzählt, völlig wieder aufgehoben zu werden. Jesus, heißt es, stand an dem Tage (im Tempel) und rief laut: Wen dürstet, der komme zu mir, und trinke u. s. w. Es wird jetzt allgemein angenommen, daß diese Worte sich auf den am Laubhüttenfeste eigenthümlichen Ritus des Wassergiessens anspielend beziehen.

Das Wassergiessen נְסוּךְ הַמַּיִם gehörte zu den späteren Gebräuchen des Festes. Aber zur Zeit Christi ist es bereits üblich. Es bestand wesentlich darin [1]), daß ein Priester an allen Tagen des Festes nach dem gewöhnlichen

1) S. Codex Succa Cap. 4. §. 1 und 9. und die dazu gehörigen Commentarien von Dachs und Cramer.

Morgenopfer in einem goldenen Gefäße von drey Log Waſſer aus der Quelle Siloah ſchöpfte, daſſelbe unter großem Gepränge durch das Waſſerthor in den inneren Vorhof brachte, auf den Altar ſtieg, hier ſich links wendete, und in die beyden ſilbernen Schaalen, welche jede mit einer Oeffnung zum Ablaufen verſehen war, in die eine nach Abend das Waſſer, in die andere nach Morgen Wein goß. Bey der Libation wurde dem ausgieſſenden Prieſter vom Volke zugerufen הגבה ידך tolle manum tuam [1]). Während der Libation wurde das Hallel geſungen [2]). Nach dem Tractat Succa geſchah dieſe Libation nur an den ſieben ordentlichen Feſttagen [3]). Dieß iſt die herrſchende Meinung unter den Rabbinen [4]). Nur Rabbi Juda behauptet [5]), die Libation ſey auch am achten Tage geſchehn. So Urſprung als ſymboliſche Bedeutung des Gebrauches werden von den Rabbinen ſehr verſchieden angegeben. Doch wird von allen Jeſ. 12, 3. (Ihr werdet Waſſer ſchöpfen mit Freuden) darauf bezogen, theils als hiſtoriſches Zeugniß für den Gebrauch unter den ſpäteren Propheten, theils aber und häufiger als prophe-

1) Succa 4, 9.

2) S. Dachs Dissert. typicoprophetica ad Zach. 14, 16. in dem Codex Succa p. 538.

3) Succa 4, 1. Um zu beweiſen, daß das Waſſerausgieſſen auch am 8ten Tage ſtatt gefunden, beruft man ſich auf Succa 4, 8., wo es heißt: hominem ad Hallel et laetitiam et honorem ultimi diei boni atque obligari, ac caeteris festi diebus omnibus. Jene laetitia aber, meint Lamy, ſey vorzugsweiſe die laetitia domus haustionis. Aber das Jüdiſche Sprüchwort: Qui non vidit laetitiam domus haustionis (aquae), שמחה בית השאבה, non vidit laetitiam unquam, Succa Cap. 5. §. 1., woraus man dieß ſchließt, bezieht ſich nur auf die Freude der Libation in dem Vorhofe des Tempels. Von dieſer aber heißt es Succa 4, 1. ausdrücklich, ſie dauere nebſt dem Wohnen in Hütten nur 7 Tage, das Hallel aber und die Feſtfreude überhaupt (שמחה) acht Tage.

4) S. Dachs und Cramer zu Cod. Succa 4, 1. 9.

5) Succa 4, 9. heißt es: R. Jehuda ait, logum fuisse libatum omnibus octo diebus.

tiſcher Typus deſſelben. Nach einigen iſt die Libation ein Symbol zum Gebet um den Segen des Regens, nach andern ein Symbol der Ausgieſſung des heiligen Geiſtes, worauf man auch Jeſ. 12, 3. deutete [1]). Möglich, daß, wie das ganze Laubhüttenfeſt ſich auf das Wohnen in Hütten auf dem Zuge in der Wüſte als Gedächtnißfeſt bezog, dieſer Ritus auf das Geſchenk des Waſſers für die Durſtenden auf jenem Zuge anſpielt. Möglich aber auch, daß derſelbe, wie de Wette vermuthet, zu den alten Waſſerlibationen gehörte, welche 1 Sam. 7, 6. 2 Sam. 23, 16. auch außer dem Laubhüttenfeſte vorkommen, und ein allgemeiner religiöſer Gebrauch der alten Welt waren, vergl. Odyss. 12, 362. Sophocl. Oed. Col. 482. [2]). Spielte Jeſus auf den Ritus an, ſo bekommen ſeine Worte eine beſtimmte Veranlaſſung und Beziehung. Und wenn die Rabbiniſche Deutung auf die Ausgieſſung des heil. Geiſtes in der Meſſianiſchen Zeit ſchon damals üblich war, ſo bekommt die Joh. Deutung der Worte Jeſu V. 39. eine beſtimmtere hiſtoriſche Grundlage.

Wäre nun der letzte große Tag des Feſtes V. 37. der achte, ſo fielen damit alle Anſpielungen des Ausſpruches Chriſti auf das Waſſerausgieſſen weg. Denn nach der herrſchenden Meinung der Rabbinen fand der Gebrauch am achten Tage gar nicht ſtatt. Wer ſich alſo nicht entſchlieſſen kann, der abweichenden Meinung des R. Juda zu folgen, daß die Libation an allen acht Tagen des Feſtes gleichmäßig geſchah, dem bleibt nichts übrig, als entweder unter dem letzten großen Tage den ſiebenten zu verſtehen, oder anzunehmen, der Ausſpruch Jeſu ſpiele, wenn er am achten Tage geſchah, auf etwas anderes an,

1) S. Dachs Dissert. typicoprophetica ad Zach. 14, 16. in dem Codex Succa p. 539.

2) Dieß würde dann in Verbindung mit der Weinſpende bey dieſem Feſte der Weinleſe an die Helleniſche Dionyſusfeyer erinnern, womit auch Plutarch Symp. 4, 5. das Feſt vergleicht. S. Winers Realler. 2. S. 9.

als das Waſſerausgieſſen, auf etwas, was wir nicht mehr wiſſen. Die vorliegenden Data reichen nicht hin, um über einen archäologiſchen Punct, der ſchon den Rabbinen dunkel und ſtreitig war, eine Entſcheidung zu geben. Da indeſſen das Anſpielende in dem Ausrufe Jeſu unverkennbar, das Waſſerausgieſſen aber das einzige iſt, was wir wiſſen, worauf die Anſpielung natürlich war, ſo könnte man geneigt ſeyn, zu vermuthen, daß Joh. unter dem letzten großen Tage den ſiebenten verſtanden hat. Aber wie iſt dann μεγάλη genügend zu erklären? [1]).

Der Ausruf Jeſu V. 37. und 38. iſt ſo kurz und abgeriſſen, und V. 40. und 41. ſetzen ſo viel mehr voraus, daß wir vermuthen müſſen, Joh. habe uns nur den auffallenden Anfang oder Schluß einer längeren Rede oder Unterredung mitgetheilt. Darauf ſcheint auch die Leſeart τῶν λόγων τούτων V. 40. hinzudeuten, welche diplomatiſch ſicherer iſt, als τὸν λόγον. Aber eben die Kürze und Abgeriſſenheit erſchwert die Auslegung der Worte Jeſu und die Beurtheilung der Johanneiſchen Deutung V. 39.

Die Interpunction V. 37. und 38. betreffend, ſo erlaubt der Zuſammenhang und der Johann. Sprachgebrauch nur die jetzt übliche, Ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. Ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. Καὶ πινέτω mit dem folgenden ὁ πιστεύων zu verbinden, wie Bolten vorſchlägt, verbietet, da πίνειν hier nichts anderes iſt, als eben πιστεύειν, die Structur der bildlichen Rede. Ὁ πιστ. εἰς ἐμὲ iſt abſoluter Nominativ, vergl. 6, 39. 40.

Mit Recht bezieht man jetzt allgemein καθὼς εἶπεν

1) Einige (Dachs dissert. typicoproph. etc. p. 537.) meinen, weil am 7ten Tage das Hoſianna ſieben Mahle geſungen wurde, ſo ſey dieſer Tag ſelbſt das große Hoſianna genannt worden und darauf beziehe ſich die μεγάλη ἡμέρα des Johannes. Aber dieß iſt bloße Conjectur ohne hinreichenden Grund.

ἡ γραφή, nicht zu ὁ πιστ. wie Euthymius, ſondern zu dem folgenden ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας u. ſ. w. Dieſe Worte ſind in ihrer bildlichen Form allein charakteriſtiſch genug, um als Schriftwort beſonders bezeichnet zu werden. Die Nachweiſung der citirten Worte im A. T. iſt ſchwierig. Aber ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ iſt gar kein ſpezifiſches altteſtam. Wort.

Daß die citirten Worte ſich im A. T. nirgends wörtlich finden, iſt kein hinreichender Grund, die Schrift, aus der ſie genommen ſind, für eine apokryphiſche, oder für eine verlorene kanoniſche Schrift zu halten. Ἡ γραφὴ bezeichnet im N. T. ohne Ausnahme den Kanon des A. T., dieſer aber enthielt damals kein Buch mehr, als jetzt. Vom Gebrauch apokryphiſcher Bücher iſt in den Reden Jeſu nirgends eine Spur. Gewiß gehörte es zur Lehrweisheit unſres Herrn, ſich nur der kanoniſchen Schriften des A. T. zu bedienen. Das Bild von dem Strome des lebendigen Waſſers kommt häufig im A. T. vor, wiewohl meiſt in andern Formen und Wendungen, z. B. Jeſ. 44, 3. 58, 11. Zach. 14, 8. Joel 3, 23. (4, 18.) Ezech. 47, 1 ff. insbeſondere V. 12. Die entſprechendſten Stellen ſind die drey letzten. Der Hauptgedanke darin iſt, daß in der Meſſianiſchen Zeit von dem Tempel Jehovas ein Quell ausgehen und das Land weithin bewäſſern werde. Dieß iſt Bild des Meſſianiſchen Segens und Heiles, welches ſich von dem Heiligthum Jehovas aus über die Menſchen verbreiten werde. In allen dieſen Stellen fehlt aber der bildliche Ausdruck ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ. Da aber ποταμοὶ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος faſt wörtlich aus Zachar. 14, 8. [1]) genommen zu ſeyn ſcheint, ſo meinte Dr. Gieſeler [2]), ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ſpiele ebenfalls auf dieſe

1) Die LXX: Καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελεύσεται ὕδωρ ζῶν ἐξ Ἱερουσαλήμ.

2) S. Studien und Kritiken 1829. Heft 1. S. 138 f.

Stelle an und entſpreche dem מִמֶּנּוּ Zach. 14, 8., und die Wahl jenes an ſich betrachtet ſehr harten Ausdruckes erkläre ſich hinlänglich, wenn man annehme, derſelbe ſey dem ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ ὄρους ποίσου (nemlich des Tempelberges) entgegengeſetzt. Man könnte, um dieſe Meinung zu unterſtützen, an die Parallelſtelle Joel 3, 23. erinnern, wo es heißt: die Berge träufeln Moſt u. ſ. w., und ein Quell gehet aus vom Hauſe Jehovas und tränket das Thal Sittim. Noch mehr würde ſich dieſe Anſicht empfehlen, wenn man den Erzählungen der Rabbinen, daß das Waſſer bey der Laubhüttenlibation durch Röhren, die im Altare ſich befanden, den Berg hinab in den Bach Kidron geleitet wurde [1]), glauben darf. Aber dieß iſt im höchſten Grade zweifelhaft. Außerdem iſt zu bemerken, daß weder κοιλία noch בֶּטֶן für ſich unmittelbar an eine Bergeshöhlung erinnert und davon gebraucht wird. Nach meiner Anſicht iſt die Vergleichung mit dem Tempelberge oder Jeruſalem in unſrer Stelle gar nicht ausgedrückt, auch nicht ſo, daß Jeſus ſich mit dem Tempel vergliche, gleichſam als lebendigen Tempel darſtellte, wogegen ſchon αὐτοῦ ſtreitet. Κοιλία iſt in der ſinnlichen Sprache des Hebräers überhaupt das Innere, gleichbedeutend mit καρδία, ſ. Prov. 20, 27. Eſ. 16, 11. Pſ. 51, 21. Joh. hätte eben ſo gut ſchreiben können: ἐξ αὐτοῦ. Er wählte aber wegen der bildlichen Rede das bildliche κοιλία.

Läßt man einſtweilen die Joh. Deutung der Worte unberückſichtigt, und vergleicht den ſinnbildlichen Gebrauch von ὕδωρ ζῶν 4, 14., wonach es ſo viel bedeutet, als ζωὴ αἰώνιος, ſo iſt der Sinn dieſer: Wer an mich glaubt, (von dem lebendigen Waſſer, welches ich dem Durſtenden darreiche, trinkt), aus deſſem Innern werden, wie die Schrift von dem Segensſtrome der Meſſianiſchen Zeit ſagt,

1) S. Succa ed. Dachs p. 398 sq.

Ströme des lebendigen Wassers, d. h. des ewigen Lebens ausfließen. Nicht nur er selbst wird des ewigen Lebens theilhaftig werden, er wird aus seiner Fülle auch andere damit erquicken [1]). Jesus spricht also hier von der von den Einzelnen aus sich verbreitenden Kraft des neuen Lebens und seiner Gemeinschaft [2]).

V. 39. Joh. aber deutet die Worte Jesu anders. Unter dem ὕδωρ ζῶν versteht er nicht die χάρις αἰώνιος, sondern das πνεῦμα ἅγιον, und δεδοσθαι nimmt er nicht als ein relatives Futurum, sondern als ein absolutes, also das Ganze als Weissagung auf die Ausgiessung des heil. Geistes über die Gläubigen am Pfingstfeste. Die Auslegung des Apostels erscheint als die authentische. Aber ist sie dieß, so muß sie sich auch philologisch rechtfertigen lassen. Gerade in dieser Hinsicht ist sie nicht ohne Bedenklichkeit.

Joh. deutet den Ausspruch nicht nach dem ersten Eindrucke und Verständnisse im Augenblicke des Hörens, sondern wie er ihn im Act des Schreibens auffaßte. Zwischen diesem Acte und dem Ausspruche liegt die Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste, gleichsam die hermeneutische Thatsache, wodurch dem Apostel das Wort Christi erst vollkommen verständlich und doch worin Einiges er dem Worte Christi eine historische Beziehung, welche ursprünglich nicht darin liegt. Der Ausdruck V. 37. entspricht dieser Beziehung nicht. Was Ausströmen (ῥεύσουσιν) ist, ist hier Einathmen (λαμβάνειν).

1) Analog ist die Rabb. Stelle von der ausbreitenden und anziehenden Kraft der Gebetsübung bei Schöttgen Horae Hebr. II. p. 57: Quando homo se convertit ad Dominum suum, tamquam fons aquae vivae impletur, et fluenta ejus egrediuntur ad omnia genera hominum et ad omnes tribus.

2) Euth. Zig. Ὅταν πιστεύσῃ τις, τότε ἐν αὐτῷ ποταμοὶ ὕδατος ζῶντος γίνεται, καὶ βλύζει διαπαντός. Καὶ γὰρ καὶ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ οἱ δύο καὶ τοσοῦτοι, τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἐθνῶν ἐπλήσθησαν, πολλοὶ τῶν ἔξω προσιόντες καὶ πᾶν τὸ προσκυνοῦν

thetiſch. Das ῥεύσουσι kann im Zuſammenhange nicht als abſolutes Futurum mit Ausſchlieſſung der Gegenwart genommen werden. Wenigſtens ein καὶ oder dergleichen dürfte bey ῥεύσουσι nicht fehlen. Wenn nach Johannes der Glaube, ſobald er entſteht, auch Leben wirkt, ſo wird man um ſo geneigter, den Ausſpruch Chriſti ſo zu faſſen, daß mit dem Momente des Glaubens auch ſogleich die Ströme des lebendigen Waſſers fließen. Wie das Glauben zukünftig gedacht wird, ſo auch die Lebensausſtrömung. Endlich aber wird zwar im A. T. das Waſſer oder vielmehr das Ausgieſſen deſſelben als Bild des heiligen Geiſtes, ſeiner Fülle und Mittheilung gebraucht, z. B. Eſ. 44, 3., aber weit mehr als Symbol des göttlichen Lebens und Segens. Im N. T. iſt dagegen nach AG. X vorzugsweiſe das Feuer Symbol des göttlichen Geiſtes. Wenn Joh. 4, 10. 14. das Waſſer beſtimmt Bild der ζωὴ αἰώνιος iſt, und wenn es dieſer Symbolik gemäß Apok. 7, 17. 21, 6. 22, 1. 17. heißt: ὕδωρ ζωῆς, πηγαὶ τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς und καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν, ſo ſcheint die Joh. Deutung auch der neuteſtamentlichen ſymboliſchen Sprache nicht entſprechend zu ſeyn. Olshauſen bemerkt zwar, auch im N. T. werde der Geiſt unter dem Bilde des Waſſers gedacht, wie der Ausdruck des Ausgegoſſenwerdens vom Geiſte AG. 10, 45. Tit. 3, 6. deutlich zeigt. Aber wie kommts, daß das dazu gehörige Bild des Waſſers im N. T. vom heil. Geiſte nie ausdrücklich gebraucht wird? Es heißt ὕδωρ τῆς ζωῆς, aber nie ὕδωρ τοῦ πνεύματος. Die weſentliche Zuſammengehörigkeit der Begriffe ζωὴ αἰώνιος und πνεῦμα iſt unleugbar. Darin liegt die Wahrheit der Joh. Deutung. Aber damit iſt ſie noch nicht philologiſch gerechtfertigt. Das Princip des neuen ewigen Lebens iſt der heilige Geiſt. Durch den Geiſt wird das neue ewige Leben in den Herzen der Gläubigen erzeugt, durch ihn die Mittheilung und die Gemeinſchaft des ewigen

Lebens bewirkt, geleitet u. ſ. w. Aber daraus folgt nicht, daß Jeſus unter dem lebendigen Waſſer unmittelbar den heiligen Geiſt verſtanden haben wollte, um ſo weniger, da man in den Johanneiſchen Reden Jeſu gewohnt iſt, bey dem Glauben unmittelbar an die darin liegende ζωὴ αἰώνιος zu denken.

Die Joh. Deutung erinnert an die Rabbiniſche des Waſſergieſſens als Symboles der Ausgieſſung des heiligen Geiſtes in der Meſſianiſchen Zeit. War dieſe damahls ſchon bekannt, ſo könnte dieſe ihn dazu veranlaßt haben. Der innerſte Grund ſeiner Deutung aber liegt in der ihm eigenthümlichen pragmatiſchen Auffaſſung der Geſchichte Jeſu und der aus dem Worte und Leben des Herrn und ſeinem Geiſte ſich entwickelnden Kirche. Ueberall iſt er darauf bedacht, den inneren nothwendigen Zuſammenhang der Werke und Worte Jeſu ſowohl untereinander, als auch mit den erſten und vornehmſten Stiftungsmomenten der Kirche nachzuweiſen, und zu dem Ende durch Hinweiſung auf Zukünftiges und Rückweiſung auf Vergangenes alles Zufällige, Unerfüllte und Beziehungsloſe aus der Darſtellung des Lebens Jeſu zu entfernen. Die Worte V. 38. ſchienen ihm für die nächſte Gegenwart zu viel zu enthalten, Ströme des neuen ewigen Lebens hatte er erſt ſeit dem Tode, der Verklärung des Herrn, ſeit der Ausgieſſung des heiligen Geiſtes am Pfingſtfeſte in den Gläubigen wahrgenommen; die Zahl der Gläubigen, ſo wie die Kraft und Wirkung ihres Glaubens, ehe Jeſus verklärt wurde, deuchten ihm zu gering; das göttliche πνεῦμα, woraus das ewige Leben quillt, ſchien ihm damahls nur in dem Herrn ſelber in vollem Maaße wirkſam, außer demſelben aber noch nicht vorhanden zu ſeyn. In dieſen an ſich richtigen Betrachtungen über den vollen und factiſchen Sinn der Worte Jeſu überſah er die Incongruenz derſelben mit ſeiner Auslegung, und gab ihnen ſo eine eperegetiſch richtige, exegetiſch aber ungenaue Deutung.

Zur Rechtfertigung des ἔμελλον fügt Joh. hinzu: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. Gab es vor der Verherrlichung Christi keinen heil. Geist, ſo konnte derſelbe auch erſt nach derſelben von den Gläubigen empfangen werden. Wie aber? Iſt nach Joh. das πνεῦμα ἅγιον nicht ein ewiges, und war es nicht im Chriſto in voller Fülle? Unſtreitig. Alſo kann ἦν nicht von dem Seyn oder Daſeyn des πν. ἅγ. an ſich verſtanden werden. Oder iſt die Lesart falſch? Lachmann lieſt οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα δεδομένον, ὅτι Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη. Abgeſehen von der Auslaſſung des Artikels, die nicht gehörig geſichert iſt, betrachten wir bloß die exegetiſch wichtige Verſchiedenheit des Textes. ἅγιον haben KT 42. 91., mehrere Ueberſetzungen, auch Origen. viermahl nicht. Man kann es entbehren; vorher ſteht auch bloß πνεύματος. Aber eben deßhalb könnte es ausgelaſſen ſeyn. Δεδομένον haben Cod. B, die Peſchito, die beyden Perſiſchen Ueberſetzungen, die Vulgata und die Itala in mehreren Handſchriften. Aber dieß iſt unverkennbar eine Gloſſe; man ſieht ſie gleichſam entſtehen aus Erklärungen, wie die des Chryſoſtomus und Theophylakt. οὔπω γὰρ ἦν πν. ἅγ., τουτέστι δοθέν, und des Euthymius, οὔπω ἦν δεδομένον τοῖς μαθηταῖς φανερῶς. Dieſe Erklärung aber iſt richtig. Das πνεῦμα, der beſtimmte heilige Meſſianiſche Geiſt Joel 3, 1 ff., der Geiſt des neuen Lebens und der Wahrheit, (der Paraklet) war auſſer in Chriſto noch nicht vorhanden, d. h. nicht mitgetheilt. Nach 16, 7. war die Sendung, Mittheilung des Geiſtes, durch das Weggehen Chriſti zum Vater, alſo die Verherrlichung, weſentlich bedingt. War Jeſus in dieſem Sinne noch gar nicht (οὐδέπω) verherrlicht, ſo konnte auch der Geiſt in den Gläubigen noch nicht da ſeyn. Οὔπω, wie Lachmann nach BD und Orig. lieſt, mildert die Verneinung, aber wohl ſchwerlich iſt es aus der Ueberlegung entſtanden, daß eine gewiſſe Verherrlichung Chriſti

ſchon im Leben ſtatt fand, z. B. die δόξα ſeiner Wunder, vergl. auch 12, 28. Nicht die thätige Selbſtoffenbarung der δόξα Chriſti meint Joh. hier, ſondern das abſolute Verherrlichtwerden durch den Vater vorzugsweiſe im Tode, vergl. 12, 16. 23. 13, 31. 17, 1. Die σάρξ Chriſti war die nothwendige Bedingung ſeiner erlöſenden Erſcheinung, aber zugleich die natürliche Beſchränkung und Verhüllung ſeiner δόξα. Erſt nachdem mit dem Tode dieſe Schranke oder Verhüllung weggefallen war, konnte ſich ſein Geiſt frey und ungehemmt in die Gemeinde der Gläubigen ergießen, vergl. 16, 7. ff. Es liegt hier nahe, an den Unterſchied des alt- und neuteſt. πνεῦμα zu denken. Leugnete Joh., wie ſich von ſelbſt verſteht, das altteſt. πνεῦμα nicht, wie hat er es von dem neuteſtam. unterſchieden? Nach Tholucks früherer Erklärung als πν. δοκιμίας. Dieß iſt wohl ein Paul. Ausdruck Röm. 8, 15., aber nicht der Paul. noch Johanneiſche Charakteriſtik des πν. ἅγ. im N. T. Neuerdings hat Tholuck den Unterſchied nur auf der neuteſt. Seite poſitiv ſo beſtimmt, daß der Chriſtliche Geiſt das ſubjective, die objective, an ſich ſeyende Wahrheit aneignende, die Wahrheit zur Wahrheit für den Menſchen machende Princip im Innern des Menſchen ſey. Aber auch dieß iſt nicht im Geiſte des Johannes. Für dieſen iſt das πν. ἅγ. in Chriſto allerdings der Geiſt der Wahrheit, oder der Wahrheit und Gnade, 1, 17. Als Geiſt Gottes aber muß er dieß auch ſchon im A. B. geweſen ſeyn. Eben ſo konnte die göttliche Aneignung der Wahrheit auch im A. B. nicht anders geſchehen, als auf ſubjective, innerliche Weiſe. Der Unterſchied kann nach Vergleichung von 1, 17. 18. 1, 33. 3, 34. für Joh. kein ſpecifiſcher geweſen ſeyn, ſondern nur darin beſtanden haben, daß der im A. B. in ſeiner Mittheilung und Offenbarung noch gebundene, beſchränkte heilige Geiſt mit der Erſcheinung und Verherrlichung des Logos in ſeiner ganzen Meſſianiſchen Fülle frey wirkend auf Bleibende, herrſchende

Weiſe den Gläubigen zu Theil wird. Dagegen wendet Olshauſen ein, daß auf dieſe Weiſe das N. T. nichts weſentlich Neues, ſondern nur eine Steigerung des altteſt. Geiſtes ſey; das weſentlich Neue aber im N. T. ſey die beſtimmte trinitariſche Sendung des Vaters, Sohnes und Geiſtes, als verſchiedener Perſonen im Weſen Gottes. Aber wie, wäre dieß wirklich etwas weſentlich Neues? Wird nicht auch im A. T. der Geiſt unterſchieden vom Worte und von dem Herrn? Aber auf dieſer ſpeculativen trinitariſchen Spur finden wir Joh. hier gar nicht. Wir fragen aber weiter, kann, darf bey Joh. das neuteſt. πν. etwas weſentlich Neues ſeyn? Würde dadurch nicht die Einheit des λόγος im A. und N. T. aufgehoben? Warum aber keine Steigerung? Die Steigerung oder vielmehr Vollendung der Geiſtesmittheilung im N. T. iſt neu genug, und weſentlich genug.

V. 40 – 43. Wie oft, ſo macht auch dieſe Rede verſchiedenen Eindruck auf das Volk. Joh. unterſcheidet auf Seiten des günſtigen Eindrucks zwey Stufen. Während Viele ihn für den Meſſianiſchen Propheten (vgl. 1, 21.) halten, nennen ihn Andere den Meſſias ſelbſt.

Lachmann lieſt: Ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων τούτων — — ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον — — οἱ δὲ ἔλεγον.

Die Wortſtellung im Anfang und die Auslaſſung von πολλοὶ wird durch BDLT, Vulg. It. exc. Brix. Germ. Mm. Got. auch Origenes geſchützt, während die recepta wenig geſichert iſt. Πολλοὶ kann aus der parallelen Formel V. 31. herübergekommen ſeyn; es wird gern entbehrt, da πολλοὶ mit ἄλλοι ſchwer zuſammenſteht. Das vorantretende ἐκ τ. ὄχλου bekommt im hiſtoriſchen Zuſammenhange einen richtigen Accent, und die Ergänzung von τινὲς hat keine Schwierigkeit. Die recepta τὸν λόγον muß dem diplom. Uebergewicht von BDEGKLT Vulg. It. Orig. für τῶν λόγων τούτων weichen. Der Plural erklärt auch leich-

ter den Eindruck der Rede, als der einzelne, in seiner Einzelheit schwer verständliche Ausruf V. 37. 38. Ueber δὲ nach dem ersten ἄλλοι kann man zweifeln, es ist zu wenig bezeugt und nicht nothwendig. Weniger kann es entbehrt werden bey dem zweyten ἄλλοι, wo es zwar DEGHKS u. a. auslassen, aber BLT 1. Vulg. It. und Orig. haben οἱ δέ, wofür ἄλλοι δὲ eben nur eine richtige Erklärung ist. Wie 7, 12. auf οἱ μὲν folgt ἄλλοι, so hier auf ἄλλοι, οἱ δέ.

Eine dritte Meinung, welche Joh. anführt, hatte vielleicht nichts gegen ὁ προφήτης, aber, daß Jesus der Messias sey, glauben sie bezweifeln zu müssen. Nein, nicht der Messias, denn der kommt, stammt (vgl. V. 42.) doch nicht aus Galiläa? Aber spricht so der ὄχλος? Sind es nicht wieder die gelehrteren, feindlichen Juden? Diese bewirken das σχίσμα im Volke durch ihren Zweifel aus der Schrift.

Allgemein glaubte man, Jesus von Nazareth sey auch geboren zu Nazareth. Wußte von seiner, wie es schien, zufälligen Geburt in Bethlehem außer den Eltern und den allernächsten Verwandten Niemand? Das Aufsehen, welches nach Matth. und Lukas die Geburt in und bey Bethlehem, und durch die Nachfragen der Magier selbst in Jerusalem, wenigstens am Hofe Herodes des Großen, gemacht haben mußte, konnte nach 30 Jahren vergessen seyn. Daß Jesus der Messianische Sohn Davids auch aus Davids Nachkommenschaft war, wußte und bedachte wohl nur die Familie. Jesus selbst legte nirgends Gewicht darauf. Die genealogischen Nachforschungen, deren Resultate uns Matth. und Lukas mittheilen, scheinen erst nach dem Tode Jesu aus apologetischem Interesse von Christen angestellt worden zu seyn.

Einem Manne aus Nazareth von so geringem Stande und Herkommen trauete man nicht zu, daß er der verheißene Nachkomme Davids sey. Da nun nach Mich. 5, 1. Esaias 11, 1. Jerem. 23, 5. u. a. allgemein geglaubt

Stelle an und entſpreche dem בית־יהוה Zach. 14, 8., und die Wahl jenes an ſich betrachtet ſehr harten Ausdruckes erkläre ſich hinlänglich, wenn man annähme, derſelbe ſey dem ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ ὄρους κοπίου (nemlich des Tempelberges) entgegengeſetzt. Man könnte, um dieſe Meinung zu unterſtützen, an die Parallelſtelle Joel 3, 23. erinnern, wo es heißt: die Berge träufeln Moſt u. ſ. w., und ein Quell gehet aus vom Hauſe Jehovas und tränket das Thal Sittim. Noch mehr würde ſich dieſe Anſicht empfehlen, wenn man den Erzählungen der Rabbinen, daß das Waſſer bey der Laubhüttenlibation durch Röhren, die im Altare ſich befanden, den Berg hinab in den Bach Kidron geleitet wurde [1]), glauben darf. Aber dieß iſt im höchſten Grade zweifelhaft. Außerdem iſt zu bemerken, daß weder κοιλία noch בטן für ſich unmittelbar an eine Bergeshöhlung erinnert und davon gebraucht wird. Nach meiner Anſicht iſt die Vergleichung mit dem Tempelberge oder Jeruſalem in unſrer Stelle gar nicht ausgedrückt, auch nicht ſo, daß Jeſus ſich mit dem Tempel vergliche, gleichſam als lebendigen Tempel darſtellte, wogegen ſchon αὐτοῦ ſtreitet. Κοιλία iſt in der ſämtlichen Sprache des Hebräers überhaupt das Innere, gleichbedeutend mit καρδία, ſ. Prov. 20, 27. Eſ. 16, 11. Sir. 51, 21. Joh. hätte eben ſo gut ſchreiben können ἐξ αὐτοῦ. Er wählte aber wegen der bildlichen Rede das bildliche κοιλία.

Läßt man einſtweilen die Joh. Deutung der Worte unberückſichtigt, und vergleicht den ſinnbildlichen Gebrauch von ὕδωρ ζῶν 4, 14., wonach es ſo viel bedeutet, als ζωὴ αἰώνιος, ſo iſt der Sinn dieſer: Wer an mich glaubt, (von dem lebendigen Waſſer, welches ich dem Durſtenden darreiche, trinkt), aus deſſem Innern werden, wie die Schrift von dem Segensſtrome der Meſſianiſchen Zeit ſagt,

1) S. Succa ed. Dachs p. 398 sq.

Ströme des lebendigen Wassers, d. h. des ewigen Lebens ausfließen. Nicht nur er selbst wird des ewigen Lebens theilhaftig werden, er wird aus seiner Fülle auch andere damit erquicken [1]. Jesus spricht also hier von der von den Einzelnen aus sich verbreitenden Kraft des neuen Lebens und seiner Gemeinschaft [2].

V. 39. Joh. aber deutet die Worte Jesu anders. Unter dem ὕδωρ ζῶν versteht er nicht die ζωὴ αἰώνιος, sondern das πνεῦμα ἅγιον, und ῥεύσουσι nimmt er nicht als ein relatives Futurum, sondern als ein absolutes, also das Ganze als Weissagung auf die Ausgiessung des heil. Geistes über die Gläubigen am Pfingstfeste. Die Auslegung des Apostels erscheint als die authentische. Aber ist sie dieß, so muß sie sich auch philologisch rechtfertigen lassen. Gerade in dieser Hinsicht ist sie nicht ohne Bedenklichkeit.

Joh. deutet den Ausspruch nicht nach dem ersten Eindrucke und Verständnisse im Augenblicke des Hörens, sondern wie er ihn im Act des Schreibens auffaßte. Zwischen diesem Acte und dem Ausspruche liegt die Ausgiessung des Geistes am Pfingstfeste, gleichsam die hermeneutische Thatsache, wodurch dem Apostel das Wort Christi erst vollkommen verständlich und wahr wurde. So giebt er dem Worte Christi eine historische Beziehung, welche ursprünglich nicht darin liegt. Der Ausdruck V. 37. entspricht dieser Beziehung nicht. Das Ausströmen ῥεύσουσιν ἐκ, ist kein Empfangen, λαμβ. Ὁ πιστεύων ist hypo-

1) Aehnlich ist die Rabb. Stelle von der verbreitenden und anziehenden Kraft der Bekehrung bei Schöttgen, Horae Hebr. zu d. St.: Quando homo se convertit ad Dominum suum, tamquam fons, quis vivis impletur, et fluenta ejus egrediuntur ad omnis generis homines et ad omnes tribus.

2) Euthymius: Ὅταν χάρις θεῖα χάρις ἐνεδρυνθῇ τινὶ, πηγὴ γίνεται, καὶ βλύζει διαπαντός. Καὶ χάρ καὶ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ ἔτοι καὶ ἐκείνους, τὴν θείαν χάριν ἐν τῇ καρδίᾳ πλημμυροῦσαν, ἔχοντες οὐ ποταμὸν ἀλλὰ πηγαμοὺς λόγων ἠφίεσαν, πολλῷ τῷ ῥοίζῳ φερομένους καὶ πᾶν τὸ προστυχὸν παρασύροντας. u. s. w.

thetiſch. Das ῥεύσουσι kann im Zuſammenhange nicht als abſolutes Futurum mit Ausſchlieſſung der Gegenwart genommen werden. Wenigſtens ein ποτὲ oder dergleichen dürfte bey ῥεύσουσι nicht fehlen. Wenn nach Johannes der Glaube, ſobald er entſteht, auch Leben wirkt, ſo wird man um ſo geneigter, den Ausſpruch Chriſti ſo zu faſſen, daß mit dem Momente des Glaubens auch ſogleich die Ströme des lebendigen Waſſers flieſſen. Wie das Glauben zukünftig gedacht wird, ſo auch die Lebensausſtrömung. Endlich aber wird zwar im A. T. das Waſſer oder vielmehr das Ausgieſſen deſſelben als Bild des heiligen Geiſtes, ſeiner Fülle und Mittheilung gebraucht, z. B. Eſ. 44, 3.; aber weit mehr als Symbol des göttlichen Lebens und Segens. Im N. T. iſt dagegen nach AG. 2. vorzugsweiſe das Feuer Symbol des göttlichen Geiſtes. Wenn Joh. 4, 10. 14. das Waſſer beſtimmt Bild der ζωὴ αἰώνιος iſt, und wenn es dieſer Symbolik gemäß Apok. 7, 17. 21, 6. 22, 1. 17. heißt: ὕδωρ ζωῆς, πηγαὶ τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς und καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν, ſo ſcheint die Joh. Deutung auch der neuteſtamentlichen ſymboliſchen Sprache nicht entſprechend zu ſeyn. Olshauſen bemerkt zwar, auch im N. T. werde der Geiſt unter dem Bilde des Waſſers gedacht, wie der Ausdruck des Ausgegoſſenwerdens vom Geiſte AG. 10, 45. Tit. 3, 6. deutlich zeiget. Aber wie kommts, daß das dazu gehörige Bild des Waſſers im N. T. vom heil. Geiſte nie ausdrücklich gebraucht wird? Es heißt ὕδωρ τῆς ζωῆς, aber nie ὕδωρ τοῦ πνεύματος. Die weſentliche Zuſammengehörigkeit der Begriffe ζωὴ αἰώνιος und πνεῦμα iſt unleugbar. Darin liegt die Wahrheit der Joh. Deutung. Aber damit iſt ſie noch nicht philologiſch gerechtfertigt. Das Princip des neuen ewigen Lebens iſt der heilige Geiſt. Durch den Geiſt wird das neue ewige Leben in den Herzen der Gläubigen erzeugt, durch ihn die Mittheilung und die Gemeinſchaft des ewigen

Lebens bewirkt, geleitet u. ſ. w. Aber daraus folgt nicht, daß Jeſus unter dem lebendigen Waſſer unmittelbar den heiligen Geiſt verſtanden haben wollte, um ſo weniger, da man in den Johanneiſchen Reden Jeſu gewohnt iſt, bey dem Glauben unmittelbar an die darin liegende ζωὴ αἰώνιος zu denken.

Die Joh. Deutung erinnert an die Rabbiniſche des Waſſergieſſens als Symboles der Ausgieſſung des heiligen Geiſtes in der Meſſianiſchen Zeit. War dieſe damahls ſchon bekannt, ſo könnte dieſe ihn dazu veranlaßt haben. Der innerſte Grund ſeiner Deutung aber liegt in der ihm eigenthümlichen pragmatiſchen Auffaſſung der Geſchichte Jeſu und der aus dem Worte und Leben des Herrn und ſeinem Geiſte ſich entwickelnden Kirche. Ueberall iſt er darauf bedacht, den inneren nothwendigen Zuſammenhang der Werke und Worte Jeſu ſowohl untereinander, als auch mit den erſten und vornehmſten Stiftungsmomenten der Kirche nachzuweiſen, und zu dem Ende durch Hinweiſung auf Zukünftiges und Rückweiſung auf Vergangenes alles Zufällige, Unerfüllte und Beziehungsloſe aus der Darſtellung des Lebens Jeſu zu entfernen. Die Worte V. 38. ſchienen ihm für die nächſte Gegenwart zu viel zu enthalten, Ströme des neuen ewigen Lebens hatte er erſt ſeit dem Tode, der Verklärung des Herrn, ſeit der Ausgieſſung des heiligen Geiſtes am Pfingſtfeſte in den Gläubigen wahrgenommen; die Zahl der Gläubigen, ſo wie die Kraft und Wirkung ihres Glaubens, ehe Jeſus verklärt wurde, deuchten ihm zu gering; das göttliche πνεῦμα, woraus das ewige Leben quillt, ſchien ihm damahls nur in dem Herrn ſelber in vollem Maaße wirkſam, außer demſelben aber noch nicht vorhanden zu ſeyn. In dieſen an ſich richtigen Betrachtungen über den vollen und factiſchen Sinn der Worte Jeſu überſah er die Incongruenz derſelben mit ſeiner Auslegung, und gab ihnen ſo eine *eyexegetiſch* richtige, *exegetiſch* aber ungenaue Deutung.

Zur Rechtfertigung des ἔμελλον fügt Joh. hinzu: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. Gab es vor der Verherrlichung Chriſti keinen heil. Geiſt, ſo konnte derſelbe auch erſt nach derſelben von den Gläubigen empfangen werden. Wie aber? Iſt nach Joh. das πνεῦμα ἅγιον nicht ein ewiges, und war es nicht im Chriſto in voller Fülle? Unſtreitig. Alſo kann ἦν nicht von dem Seyn oder Daſeyn des πν. ἅγ. an ſich verſtanden werden. Oder iſt die Leſeart falſch? Lachmann lieſt οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα δεδομένον, ὅτι Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη. Abgeſehen von der Auslaſſung des Artikels, die nicht gehörig geſichert iſt, betrachten wir bloß die exegetiſch wichtige Verſchiedenheit des Textes. Ἅγιον haben KT 42. 91., mehrere Ueberſetzungen, auch Origen. viermahl nicht. Man kann es entbehren; vorher ſteht auch bloß πνεύματος. Aber eben deßhalb könnte es ausgelaſſen ſeyn. Δεδομένον haben Cod. B, die Peſchito, die beyden Perſiſchen Ueberſetzungen, die Vulgata und die Itala in mehreren Handſchriften. Aber dieß iſt unverkennbar eine Gloſſe; man ſieht ſie gleichſam entſtehen aus Erklärungen, wie die des Chryſoſtomus und Theophylakt: οὔπω γὰρ ἦν πν. ἅγ., τουτέστι δοθέν, und des Euthymius: οὔπω ἦν δεδομένον τοῖς μαθηταῖς φανερῶς. Dieſe Erklärung aber iſt richtig. Das πνεῦμα, der beſtimmte heilige Meſſianiſche Geiſt Joel 3, 1 ff., der Geiſt des neuen Lebens und der Wahrheit, (der Paraklet) war auſſer in Chriſto noch nicht vorhanden, d. h. nicht mitgetheilt. Nach 16, 7. war die Sendung, Mittheilung des Geiſtes, durch das Weggehen Chriſti zum Vater, alſo die Verherrlichung, weſentlich bedingt. War Jeſus in dieſem Sinne noch gar nicht (οὐδέπω) verherrlicht, ſo konnte auch der Geiſt in den Gläubigen noch nicht da ſeyn. Οὔπω, wie Lachmann nach BD und Orig. lieſt, mildert die Verneinung, aber wohl ſchwerlich iſt es aus der Ueberlegung entſtanden, daß eine gewiſſe Verherrlichung Chriſti

schon im Leben statt fand, z. B. die δόξα seiner Wunder, vergl. auch 12, 28. Nicht die thätige Selbstoffenbarung der δόξα Christi meint Joh. hier, sondern das absolute Verherrlichtwerden durch den Vater vorzugsweise im Tode, vergl. 12, 16. 23. 13, 31. 17, 1. Die σάρξ Christi war die nothwendige Bedingung seiner erlösenden Erscheinung, aber zugleich die natürliche Beschränkung und Verhüllung seiner δόξα. Erst nachdem mit dem Tode diese Schranke oder Verhüllung weggefallen war, konnte sich sein Geist frey und ungehemmt in die Gemeinde der Gläubigen ergießen, vergl. 16, 7 ff. Es liegt hier nahe, an den Unterschied des alt- und neutest. πνεῦμα zu denken. Leugnete Joh., wie sich von selbst versteht, das alttest. πνεῦμα nicht, wie hat er es von dem neutestam. unterschieden? Nach Tholucks früherer Erklärung als πν. δουλείας. Dieß ist wohl ein Paul. Ausdruck Röm. 8, 15., aber weder Paul. noch Johanneische Charakteristik des πν. ἅγ. im A. T. Neuerdings hat Tholuck den Unterschied nur auf der neutest. Seite positiv so bestimmt, daß der Christliche Geist das subjective, die objective, an sich seyende Wahrheit aneignende, die Wahrheit zur Wahrheit für den Menschen machende Princip im Innern des Menschen sey. Aber auch dieß ist nicht im Geiste des Johannes. Für diesen ist das πν. ἅγ. in Christo allerdings der Geist der Wahrheit, oder der Wahrheit und Gnade, 1, 17. Als Geist Gottes aber muß er dieß auch schon im A. B. gewesen seyn. Eben so konnte die göttliche Aneignung der Wahrheit auch im A. B. nicht anders geschehen, als auf subjective, innerliche Weise. Der Unterschied kann nach Vergleichung von 1, 17. 18. 1, 33. 3, 34. für Joh. kein specifischer gewesen seyn, sondern nur darin bestanden haben, daß der im A. T. in seiner Mittheilung und Offenbarung noch gebundene, beschränkte heilige Geist mit der Erscheinung und Verherrlichung des Logos in seiner ganzen Messianischen Fülle frey wirkend, auf bleibende, herrschende

Weiſe den Gläubigen zu Theil wird. Dagegen wendet Olshauſen ein, daß auf dieſe Weiſe das N. T. nichts weſentlich Neues, ſondern nur eine Steigerung des altteſt. Geiſtes ſey; das weſentlich Neue aber im N. T. ſey die beſtimmte trinitariſche Sendung des Vaters, Sohnes und Geiſtes, als verſchiedener Perſonen im Weſen Gottes. Aber wie, wäre dieß wirklich etwas weſentlich Neues? Wird nicht auch im A. T. der Geiſt unterſchieden vom Worte und von dem Herrn? Aber auf dieſer ſpeculativen trinitariſchen Spur finden wir Joh. hier gar nicht. Wir fragen aber weiter, kann, darf bey Joh. das neuteſt. πν. etwas weſentlich Neues ſeyn? Würde dadurch nicht die Einheit des λόγος im A. und N. T. aufgehoben? Warum aber keine Steigerung? Die Steigerung oder vielmehr Vollendung der Geiſtesmittheilung im N. T. iſt neu genug, und weſentlich genug.

V. 40 – 43. Wie oft, ſo macht auch dieſe Rede verſchiedenen Eindruck auf das Volk. Joh. unterſcheidet auf Seiten des günſtigen Eindrucks zwey Stufen. Während Viele ihn für den Meſſianiſchen Propheten (vgl. 1, 21.) halten, nennen ihn Andere den Meſſias ſelbſt.

Lachmann lieſt: Ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντας τῶν λόγων τούτων — — ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον — — οἱ δὲ ἔλεγον.

Die Wortſtellung im Anfang und die Auslaſſung von πολλοὶ wird durch BDLT, Vulg. It. exc. Brix. Germ. Mm. Got. auch Origenes geſchützt, während die recepta wenig geſichert iſt. Πολλοὶ kann aus der parallelen Formel V. 31. herübergekommen ſeyn; es wird gern entbehrt, da πολλοὶ mit ἄλλοι ſchwer zuſammenſteht. Das vorantretende ἐκ τ. ὄχλου bekommt im hiſtoriſchen Zuſammenhange einen richtigen Accent, und die Ergänzung von τινὲς hat keine Schwierigkeit. Die recepta τὸν λόγον muß dem diplom. Uebergewicht von BDEGKLT Vulg. It. Orig. für τῶν λόγων τούτων weichen. Der Plural erklärt auch leich-

ter den Eindruck der Rede, als der einzelne, in seiner Einzelheit schwer verständliche Ausruf V. 37. 38. Ueber δὲ nach dem ersten ἄλλοι kann man zweifeln, es ist zu wenig bezeugt und nicht nothwendig. Weniger kann es entbehrt werden bey dem zweyten ἄλλοι, wo es zwar DEGHKS u. a. auslassen, aber BLT 1. Vulg. It. und Orig. haben οἱ δέ, wofür ἄλλοι δὲ eben nur eine richtige Erklärung ist. Wie 7, 12. auf οἱ μὲν folgt ἄλλοι, so hier auf ἄλλοι, οἱ δέ.

Eine dritte Meinung, welche Joh. anführt, hatte vielleicht nichts gegen ὁ προφήτης, aber, daß Jesus der Messias sey, glauben sie bezweifeln zu müssen. Nein, nicht der Messias, denn der kommt, stammt (vgl. V. 42.) doch nicht aus Galiläa? Aber spricht so der ὄχλος? Sind es nicht wieder die gelehrteren, feindlichen Juden? Diese bewirken das σχίσμα im Volke durch ihren Zweifel aus der Schrift.

Allgemein glaubte man, Jesus von Nazareth sey auch geboren zu Nazareth. Wußte von seiner, wie es schien, zufälligen Geburt in Bethlehem außer den Eltern und den allernächsten Verwandten Niemand? Das Aufsehen, welches nach Matth. und Lukas die Geburt in und bey Bethlehem, und durch die Nachfragen der Magier selbst in Jerusalem, wenigstens am Hofe Herodes des Großen, gemacht haben mußte, konnte nach 30 Jahren vergessen seyn. Daß Jesus der Messianische Sohn Davids auch aus Davids Nachkommenschaft war, wußte und bedachte wohl nur die Familie. Jesus selbst legte nirgends Gewicht darauf. Die genealogischen Nachforschungen, deren Resultate uns Matth. und Lukas mittheilen, scheinen erst nach dem Tode Jesu aus apologetischem Interesse von Christen angestellt worden zu seyn.

Einem Manne aus Nazareth von so geringem Stande und Herkommen trauete man nicht zu, daß er der verheißene Nachkomme Davids sey. Da nun nach Mich. 5, 1. Esaias 11, 1. Jerem. 23, 5. u. a. allgemein geglaubt

wurde, der Meſſias werde aus Bethlehem und der Nachkommenſchaft Davids hervorgehen, ſo erklärt ſich, wie ſehr die Frage darauf berechnet war, die auftauchende Begeiſterung im Volke zu dämpfen. Wegen ὅπου ἦν Δαυὶδ vergl. 1 Sam. 16, 1. 17, 12. 20, 6. 29.; David nemlich ſtammte aus Bethlehem, und verlebte hier ſeine Jugend.

Worauf ſich das σχίσμα insbeſondere bezog, ob auf die Gültigkeit der herrſchenden Vorſtellung, oder die Anwendung derſelben, wird nicht klar. Wußte Joh. von der Abſtammung von David und der Geburt in Bethlehem, warum berichtigt er die Meinung nicht? Man könnte ſagen, weil alle Leſer es beſſer wußten, ſchweigt er, oder richtiger, für den Evangeliſten des λόγος hatte jene Seite der Geſchichte Jeſu eben kein Intereſſe.

V. 44–49. Wer will ihn greifen? Nach dem Ausdruck τινὲς ἐξ αὐτῶν die Feindlichen im Haufen. Aber nach Joh. Darſtellung war die Stunde noch nicht gekommen, ſ. V. 30. Selbſt auf die gegen ihn ausgeſendeten Diener des Synedriums hatte die Rede einen ſolchen Eindruck gemacht, daß ſie nicht nur unverrichteter Sache zurückkehrten, ſondern auch ihren Obern die kühne Antwort V. 46. gaben. Hörten ihn dieſe zum erſten Mahle, oder war gerade jene Rede V. 37 ff. von ſo beſonderer Kraft und Macht über die Gemüther? Lachmanns Leſeart οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος, mit Auslaſſung von ὡς οὗτ. ὁ ἄνθρ. iſt durch BLT und Origenes geſchützt und empfiehlt ſich durch verſtändliche Kürze. Die Frage des Synedriums V. 45. ſetzt voraus, daß man ſeine Gefangennehmung jetzt erwartete. Was V. 48. und 49. die Phariſäer zornig den Dienern antworten, iſt ganz in der Art herrſchſüchtiger Hierarchen und dünkelhafter Zunftgelehrten [1]). Hinter τὸν νόμον V. 49. wollen Einige ἐπίστευσεν ergänzen, ſo daß ἐπικατάρατοί εἰσι ein für ſich

1) Ueber den Hochmuth der Jüdiſchen Hierarchen und Zunftgelehr-

stehendes Epiphonem wird. Der Gedanke ist so vollständiger. Aber die Differenz des Numerus, worauf man sich beruft, macht, da ὄχλος ein Collectivum ist, jene Structur nicht nothwendig. Ohne Ergänzung und Krennung wird der Satz nachdrucksvoller, affectvoller. Das Volk, eben weil es ihm anhängt, versteht das Gesetz nicht, und so ist es verflucht! Ἐπικατάρατοι ist die allgemeine Verwünschungsformel, ohne Beziehung auf einen besondern Bann. Daß der 9, 22. erwähnte Synagogenbeschluß jetzt gefaßt worden sey, liegt nicht im Zusammenhange der Stelle. Auch in der vorsichtigen Aeußerung des Nikodemus V. 51. liegt keine Andeutung davon. Lachmann liest nach BT und Orig. ἐπάρατοι. Auch Cyrill und Chrysostomus lesen so. Die recepta war wohl den Abschreibern die aus dem N. T. geläufigere Form.

V. 50—52. Die Juden hatten schon seit der Heilung am Sabbat Kap. 5. auf den Untergang Jesu gedacht. Es mag darüber im Synedrium verhandelt worden seyn, aber ohne eigentlichen Proceß. Gleichwohl hielt die herrschende Parthey die Verdammung Jesu für ausgemacht. Dieß beleidigte den rechtlichen Sinn des Nikodemus, der seit jener nächtlichen Unterredung Kap. 3, 1 ff. Jesu geneigt war. Statt ὁ ἐλθὼν νυκτὸς πρὸς αὐτὸν hat Lachmann ὃ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον, nach BLT Syr. hier. Sah. Vere. Cyrill. Eben so 1. 69. 118. u. a., mit der Abweichung τὸ πρότερον. D. Aeth. Arm. Cant. Colb. Corb. Rā. haben πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον. Νυκτὸς ohne πρῶτον oder πρότερον K. 131. 157. 220. Brix. For. Fōs. Hiernach scheint die recepta am wenigsten bezeugt zu seyn, πρότερον oder πρῶτον ursprünglicher, als νυκτός. K. 19. 39.

ten, wie schnöde sie das ungelehrte Volk (עם הארץ nannten sie es) zu verachten pflegten, s. was Lampe zu d. St. gesammelt. Vergl. Schoettgen Horae zu d. St. Die Talmudisten gehen in ihrem Unsinn so weit, zu behaupten, daß nur die Gelehrten auferstehen werden. S. Eisenmengers entdecktes Judenthum II. S. 945 ff.

iſt ebenfalls τὸ πρῶτον ſicher, aber νυκτὸς fehlt nur Mt. o. Cod. D hat ganz nach 19, 39. dieſe Stelle conformirt. Die äußeren Auctoritäten ſichern keine Leſeart völlig. Aber es iſt begreiflicher, wie aus 19, 39. und 3, 1. νυκτὸς hineingekommen, als warum es ausgeſtoßen ſey. Man konnte πρότερον nach 19, 39. leicht in τὸ πρῶτον verwandeln, und es auslaſſen, weil νυκτὸς ſchon charakteriſtiſch genug ſchien nach 3, 1. So ſcheint die Leſeart des Cod. B den Vorzug zu verdienen. — Auf Grund von 2 Moſ. 23, 1. 5 Moſ. 1, 16. 17. macht Nikodemus auf das Geſetzwidrige in dem bisherigen Verfahren aufmerkſam, um ſo mehr, da die Parthey ſo eben ihren Eifer für das Geſetz zur Schau getragen hatte. Unſer Geſetz, ſagt er, richtet doch den Menſchen (τὸν ἄνθρ., der verklagt iſt) nicht, wenn es nicht zuvor von ihm gehört hat und weiß, was er thut. Unnöthiger Weiſe ergänzt man ὁ κριτὴς bey ἀκούσῃ und γνῷ. Das Geſetz wird perſonificirt als Richter gedacht. Für πρότερον hat Lachmann aus BDKLT. 1. 69. Orig. u. a. πρῶτον vor παρ' αὐτοῦ. Beydes iſt im Joh. Gebrauch vgl. 6, 62. 9, 8. 15, 18. 19, 39. Im Sinn iſt kein Unterſchied. So entſcheidet das diplom. Uebergewicht für πρῶτον. Statt ποιεῖ hat nur Cod. D. Cant. ἐποίησεν. Natürlicher ſcheint der Aoriſt, wenn die Handlung als Gegenſtand des Gerichts als vollendet gedacht wird. Aber iſt der Gegenſtand, wie hier ſcheint, das ganze Treiben des Angeklagten, ſo iſt das Präſens allein richtig.

Schon die bloße Ermahnung zur Gerechtigkeit reichte hin, den Nikodemus zu verdächtigen. Zornig fragen die Synedriſten: μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλ. εἶ; Ein Galiläer ſeyn, und Jeſu anhangen, war ihnen ein und daſſelbe. Iſt ἐγήγερται echt, ſo entgeht den Schriftkundigen, daß wenigſtens zwey Propheten aus Galiläa waren, Jonas von Gathhachepher, (2 Kön. 14, 25.) und Elias aus Thisbe [1]).

1) S. Winers bibliſches Realwörterbuch Bd. 1. S. 374. Ge-

Aber eben dieß scheint unglaublich. Der Schluß, daß, da bisher noch kein Prophet aus Galiläa aufgestanden sey, auch jetzt keiner, am wenigsten aber der Messias aus dieser verächtlichen Landschaft (s. 1, 47.) hervorgehen werde [1]), war übereilt und falsch, er traf auch den Einwurf des Nikodemus V. 51. nicht: aber die traditionelle Orthodoxie in leidenschaftlicher Aufregung hat wohl oft so geschlossen und geantwortet. Dieß ist begreiflich, aber jener Irrthum scheint so wenig denkbar, daß Bretschneider diese Stelle mit großem Schein zu den Beweisthümern gegen die Echtheit des Evangeliums rechnet [2]). Eine solche unhistorische Rede, sagt er, könne den gelehrten Beysitzern des Synedriums wohl nur von einem in der Jüdischen Prophetengeschichte gar nicht bewanderten, und mit der Bedeutung von ὁ προφήτης, welches im Munde der Pharisäer so viel als der Messias sey, ganz und gar unbekannten Pseudojohannes in den Mund gelegt werden. — Indessen dieser Pseudojohannes scheint wenigstens 1, 21. 6, 14. 7, 40. den Unterschied zwischen ὁ προφήτης und προφήτης recht gut zu kennen. Ὁ προφήτης schlechthin und ohne allen Beysatz, wie etwa ὁ ἐρχ. εἰς τὸν κόσμον, vergl. 6, 14., oder ὑψηλός [3]), bezeichnet nie den Messias, sondern den prophetischen Vorläufer oder Gehülfen des Messias bey der Inauguration seines Reiches. Auch würde wohl ein Pseudojohannes, der doch sonst eben keine Unkenntniß des A. T. verräth, hätte er die Verhandlungen des Synedriums er-

---

wöhnlich hält man auch den Nahum für einen Galiläer, weil Elkos, sein Geburtsort, nach Hieronymus in Galiläa gelegen, (vergl. Hitzig, die 12 kl. Proph. S. 212 f. und de Wettes Einl. in d. A. T. §. 240.) und eben so Hosea, vergl. Hitzig a. a. O. S. 73. und de Wette a. a. O. §. 226.

1) Cyrill v. Alex., der auch ἐγήγερται liest, faßt den Sinn der Rede auch so: ὡς οὐ προσδοκᾶν προφήτην ἐκ Γαλιλαίων.

2) S. Probabilia p. 99 sq. Es versteht sich, daß B. Bauer a. a. O. S. 300. beystimmt.

3) Test. XII. Patr. p. 568. ed. Fabr.

dichtet, ſich wohl beſſer vorgeſehen haben. Aber allerdings konnte Joh. den faſt unbegreiflichen Irrthum der Synedriſten nicht gut erzählen, ohne hinzuzufügen, wie die ſchriftgelehrten Männer dazu gekommen ſeyen, etwa im Augenblick leidenſchaftlicher Verblendung.

Giebt ἐγήγερται keinen irgendwie ſtatthaften Sinn, ſo fragt ſich, ob nicht das von BDK. S in m. [1]) T. 1. 33. 36. und mehreren Minuskeln, Syr. utr. Aeth. Sahid. Goth. Vulg. It., ſo wie von Origenes dargebotene ἐγείρεται die Synedriſten und den Johannes zugleich von ſo ſchmählichem Irrthume befreyet? Lachmann hat es aufgenommen, eben ſo Tiſchendorf, und Schulz fügt bene hinzu. Das iſt denkbar, daß die Synedriſten ähnlich wie Nathanael 1, 47., aus der Schrift geſchloſſen haben, aus dem verachteten Galiläa, der Heidenmark, könne kein Prophet jetzt aufſtehen. Möglich, daß man z. B. Eſ. 9, 1. 2. zum Text dieſes Vorurtheils machte. Wenn aus Galiläa überhaupt kein Prophet kommen kann, wie viel weniger der Meſſias! Joh. widerlegt dieſes Vorurtheil ſtillſchweigend durch die Geſchichte Jeſu. Indeſſen haben Andere, denen jene Auctoritäten nicht hinreichend ſcheinen, um ἐγείρεται vor dem Verdacht einer abſichtlichen Correctur [2]) zu ſichern, lieber ἐγήγερται beybehalten, aber nach einer, wie ſie ſagen, im Johannes nicht ſeltenen Enallage der Zeitformen in der Bedeutung von ἐγείρεται. Wenn man, behaupten dieſelben, προφήτης für ὁ προφήτης und dieſes für ὁ χριστὸς nehme [3]), ſo bekomme die Stelle auch mit ἐγήγερται einen ſchicklichen, mit V. 42. übereinſtimmenden Sinn. Allein das letztere iſt ganz falſch; auch iſt das Perfectum nie reines Präſens. Es fragt ſich aber, wie die ſchwierigere Leſeart ἐγήγερται entſtanden ſeyn möge? Wohl

1) Auch Cod. Sang. hat ἐγείρεται.

2) Darauf könnte des Origenes umſchreibende Leſeart führen, ἐξέρχεται καὶ ἐγείρεται, Tom. 19, 4.

3) So Cyrill.

ſchwerlich aus einem Schreibfehler. Vielleicht wollte man dadurch den Schluß der Synedriſten, worauf das ἐγήγερται beruht, erklären, als hätten ſie aus der Vergangenheit auf die Gegenwart geſchloſſen. Einem Librarius konnte es aber eher begegnen, daß er an Jonas und Elias nicht dachte, und ſeine Unwiſſenheit dem Synedrium aufbürdete.

VII, 53. — VIII, 11.

Die Erzählung von der Ehebrecherinn.

Schon im vierten und fünften Jahrhundert, wo dieſer Abſchnitt zuerſt als ein integrirender Theil des Joh. Evangeliums an dieſer Stelle vorkommt, ſind die Meinungen über ſeine Echtheit ſehr getheilt. In der Latein. Kirche verſchwinden indeß die Zweifel ſchon ſeit Auguſtin allmählich ganz; in der Griechiſchen aber erhält ſich nicht nur die Kunde der früheren Zwieſpaltigkeit der Zeugen, ſondern auch das Urtheil, daß der Abſchnitt zwar Wahres und Nützliches enthalte, aber im Joh. Evangelium ein ſpäterer Zuſatz ſey [1]).

In der neueren Zeit weckte die früheren Zweifel zuerſt wieder Erasmus auf in der ihm eigenthümlichen leiſen Art. Nicht entſchiedener, eher wieder etwas günſtiger iſt Calvin [2]). Melanchthon berührte die ihm gewiß

1) So ſagt Euthymius bey d. St.: χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ ἐντεῦθεν ἄχρι τοῦ Πάλιν οὖν ἐλάλησεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς (8, 12.), παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται· διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη· καὶ τούτου τεκμήριον τὸ μηδὲ τὸν Χρυσόστομον ὅλως μνημονεῦσαι αὐτῶν· πειρατέον δὲ ὅμως ἡμῖν καὶ ταῦτα διασαφῆσαι, οὐκ ἄμοιρον γὰρ ὠφελείας u. ſ. w. In dem Baſeler Minuskelcodex 1., nach Griesbach, aus dem zehnten Jahrhundert, der die Perikope am Ende des Joh. Evangeliums hat, ſagt das Scholion: τὸ περὶ τῆς μοιχαλίδος κεφαλαῖον – – – – ὡς ἐν τοῖς πλείστοις ἀντιγράφοις μὴ κείμενον μηδὲ παρὰ τῶν θείων πατέρων τῶν ἑρμηνευσάντων μνημονευθέν, φησὶ δὴ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου κ. Κυρίλλου Ἀλεξ., οὐδὲ μὴν ὑπὸ Θεοδώρου Μοψυεστίας κ. τῶν λοιπῶν.

2) Satis constat, ſagt er, historiam hanc olim Graecis ignotam fuisse, itaque nonnulli conjiciunt, aliunde assutam esse. Sed

nicht unbekannten Zweifel gar nicht. Beza hingegen fand ſowohl in dem Mangel an ſicheren Auctoritäten, als auch in der Zuſammenhangloſigkeit von V. 11. und 12., ſo wie in der Unwahrſcheinlichkeit von V. 10. und dem Schreiben im Sande hinreichenden Grund zu entſchiedenem Verdacht. Camerarius und Dav. Chyträus erwähnen nur der Differenz unter den Auctoritäten, ohne ſich über die Echtheit zu erklären. Während ſelbſt der Römiſch kath. Ausleger Cornel. Janſen (im 16ten Jahrh.) die Perikope in ſ. Commentar verwirft, verlernen die Proteſtant. Exegeten allmählich den Zweifel, bis Grotius wieder beſcheidenen Verdacht äußert, indem er die Erzählung zwar für apoſtoliſch und wahr, aber für einen ſpäteren Zuſatz im Johannes von der Hand des Papias oder eines andern Schülers des Evangeliſten hält. Aber damahls, wo die kritikloſe Verehrung der Tradition und dogmatiſche Aengſtlichkeit die Kirche beherrſchte, galt auch die ſchwächſte Vertheidigung mehr, als der gründlichſte Angriff. Erſt ſeit Richard Simon und Clerikus hat die kritiſche Unterſuchung, beſonders durch Wetſtein, Semler, Griesbach, Schulz, Wegſcheider und Paulus ſo ſehr an Vollſtändigkeit, Klarheit und Entſcheidungskraft gewonnen, daß die Johanneiſche Authentie der Stelle unrettbar verloren ſcheint. Lachmann hat ſie ganz aus dem Texte verwieſen, und in den Einleitungsſchriften von Feilmoſer, Schott, Credner, wird ihre Unechtheit entſchieden behauptet. Eben ſo von den neueren Commentatoren, Tholuck, Olshauſen, Meyer, de Wette. Dennoch fehlt es auch in der neueren Zeit nicht an Vertheidigern ſowohl der inneren Wahrheit, als auch der Johanneiſchen Authentie der Erzählung. An die früheren Mill, Whitby, Lampe,

---

quia semper a Latinis Ecclesiis recepta fuit, et in plurimis vetustis Graecorum codicibus reperitur, et nihil apostolico spiritu indignum continet, non est, cur eam in usum nostrum accommodare recusemus.

Bengel, Wolf, Heumann, Michaelis, schließen sich an Matthäi [1]), Storr [2]), Dettmers [3]), Lange, Stäudlin [4]), Hug [5]), Kuinöl, Schultheß [6]), und andere. Während nun Littmann [7]), Knapp [8]) und andere die Johanneische Authentie daran gaben, den apostolischen Charakter der Erzählung aber vertheidigten, schlugen Bretschneider [9]) und B. Bauer [10]) einen ganz neuen Weg ein. Die Authentie der Stelle im Context des Evangeliums hartnäckig vertheidigend, verwerfen beyde die innere Wahrheit und den Joh. apostolischen Ursprung der Erzählung unbedingt, freylich aus keiner andern Absicht, als um einen Grund mehr für die Unechtheit des ganzen Evangeliums zu gewinnen. Weiße, sonst immer auf derselben Spur, hält wegen der Verschiedenheit der Darstellung und Schreibweise, so wie des Mangels an Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden, die Perikope für spätere Einschaltung [11]).

Der Streit der Meinungen ist noch nicht völlig geschlichtet.

Griesbach und Schulz verzeichnen mehr als 100 Handschriften, in denen die Perikope befindlich ist. Dar-

1) Evang. Joannis graece et latine. Rigae 1786. p. 359 sqq. Nov. Test. Tom. 1. Wittenb. 1803.

2) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe des Johannes §. 49.

3) Vindiciae αὐθεντίας textus graeci pericopae Joan. VII, 53. — VIII, 11. Francof. ad Viadr. P. 1. 1793. 8.

4) Prolusionis, qua pericopae — — veritas et authentia defenditur, P. I. II. 1806. 4.

5) De conjugii Christiani vinculo indissolubili 1816. 8. p. 22 sqq.

6) Ueber die Perikope von der Ehebrecherinn in Bezieh. auf Lücke's Commentar, in Winers und Engelhardts neuem krit. Journal Bd. 5. St. 3. S. 200 ff.

7) Meletemata zu d. St.

8) Comment. isagogica p. XXIX.

9) Probab. p. 72 sqq.

10) Kritik S. 302 ff.

11) Ev. Gesch. Bd. 2. S. 242 f.

unter ſind DGHKMU, D vielleicht aus dem fünften oder ſechsten Jahrhundert, K aus dem achten oder neunten, die übrigen aus dem zehnten, elften oder zwölften. Aber ſchon Hieronymus verſichert, die Perikope finde ſich in vielen Griechiſchen Handſchriften [1]), und einige Scholien berufen ſich auf ἀρχαῖα ἀντίγραφα. Aber die multi graeci des Hieronymus, welche die Erzählung hatten, deuten wenigſtens auf einige, die ſie nicht hatten, und den ἀρχαίοις ἀντιγράφοις jener Scholien kann man die πλείονα ἀντίγραφα, wovon das Scholion zu Codex 1. ſpricht, und die ἀκριβῆ des Euthymius, in denen die Perikope entweder von 7, 53. — 8, 11. oder von 8, 3. an, nicht ſtand, entgegenſetzen. Außerdem haben mehrere Handſchriften bey Griesbach zwar die Stelle, fügen aber entweder das Zeichen der Verwerfung oder des Zuſatzes bey. Andere ſetzen die Perikope an das Ende des Evangeliums, wieder andere hinter Joh. 7, 36. oder 8, 12.; noch andere endlich hinter Lukas 21. Nicht ſelten erſcheint ſie in den Handſchriften verſtümmelt [2]). Dieß alles, zuſammengehalten mit der großen Menge von Varianten, welche die Manuſcripte darbieten, und die ſich aus einem zum Grunde liegenden Hebräiſchen Original, welches man ganz gegen den Charakter des Joh. Evangeliums in dieſer Stelle angenommen hat, nicht genügend erklären laſſen, begründet den gewöhnlichen kritiſchen Regeln zu Folge einen ſchwer zu löſenden Verdacht.

Dazu aber kommt, daß eine nicht unbedeutende Anzahl von Handſchriften, und darunter die Majuskeln BC LT die Perikope gar nicht haben. Codex A hat von Kap. 6, 50. bis 8, 53. eine Lücke [3]). Ferner fehlt die

1) Contra Pelag. 2, 17. In Evangelio secundum Joannem in multis et Graecis et Latinis Codicibus invenitur locus de adultera muliere, quae accusata est apud Dominum.

2) S. Griesbach und Schulz zu d. St.

3) Nach einer ungefähren Berechnung ſcheinen gerade zwey Blätter

Perikope in den älteren Handschriften der Peschito, auch den Nestorianischen, und es ist gewiß, daß sie erst im sechsten Jahrhundert ins Syrische übersetzt worden ist. Die Handschriften der Philoxeniana, in denen sie sich findet, haben sie theils nur am Rande, theils, wenn im Text, mit der Bemerkung, daß man sie nicht überall finde. Eben so sucht man sie in den meisten Handschriften der Koptischen und in der aus jener geflossenen Arabischen Uebersetzung vergebens. Die Handschriften der Armenischen Uebersetzung haben sie theils nicht, theils am Ende des Evangeliums. So fehlt sie auch in der Sahidischen und Gothischen.

Unter den Vätern lassen die Griechischen Ausleger Origenes, Cyrill von Alexandrien, Chrysostomus, Nonnus, Theophylakt die Perikope ganz weg, und scheinen sie gar nicht zu kennen. Eben so die Catenen, die edirten und unedirten. Euthymius legt sie aus als eine προσθήκη, die nicht ohne Nutzen sey. Unter den Lateinern wird sie weder von Tertullian, noch von Cyprian erwähnt, obschon beyde über Gegenstände schrieben, wo die Erwähnung der Perikope kaum zu vermeiden war, wenn auch nur, um mögliche Mißverständnisse zu heben [1]). Auch Juvencus (gegen das Ende des Regie-

zu fehlen. Bey der ziemlichen Gleichheit der Johanneischen Verse und der Ebenmäßigkeit der Schreibweise des Codex läßt sich berechnen, daß auf den fehlenden Blättern kein Raum für die streitigen 12 Verse war. Schon Wetstein bemerkt, Cod. A habe die Perikope nicht gehabt, ut ex numero στίχων, qui continebantur in duobus foliis deperditis, instituta cum caeteris foliis collatione aperte colligitur. S. N. T. e cod. Alex. descript. a Woide Praef. §. 86. p. xxx. und Babet Prolegom. zu V. T. Gr. e cod. Alex. Auch C hat 7, 3. — 8, 34. nicht. Vielleicht ließe sich hier ebenfalls berechnen, ob die Verse Platz gehabt. L hat für die Perikope einen leeren Raum; so auch Sangallens. ed. Rettig, aber erst nach 8, 12. πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν. Diese Worte wiederholt er im Anfange der neuen Seite.

1) Die apostol. Constitutionen 2, 24. gründen ihre milde Disciplin in Hinsicht der poenitentes unter andern vorzüglich altest. Bey-

rung Conſtantins des Großen) ſcheint ſie nicht zu kennen. In ſeiner Historia evangelica folgt er zwar vorzüglich dem Matthäus, aber er nimmt auch aus den andern Evangelien auf, und aus Johannes namentlich das Geſchichtliche, was dieſem Evangeliſten eigenthümlich iſt. Erſt ſeit Ambroſius und Auguſtin wird die Perikope in der Lateiniſchen Kirche häufig erwähnt und gebraucht.

Nun ſagen zwar die Vertheidiger, Origenes könne hier nicht als Auctorität gebraucht werden, weil nicht nur die Tomi ſeines Commentars, welche das fünfte, ſechste und ſiebente Kapitel zu erläutern hätten, fehlen, ſondern auch der 19. Tomus über Joh. 8, 19–25. ſowohl am Anfange als auch am Ende ſichtbarlich verſtümmelt ſey [1]). Da aber Origenes Tom. 19. [2]) den Zuſammenhang von Kap. 7, 40. bis 8, 12 f. recapitulirt ohne die geringſte Erwähnung der Perikope, und da er derſelben auch ſonſt nirgends gedenkt, ſo wird er mit Recht zu den entſchieden ungünſtigen Zeugen gerechnet. Noch viel weniger läßt ſich beweiſen, daß die Auslaſſung der Perikope bey Chryſoſtomus in den Homilien über Johannes kein Zeugniß wider ſie ſey. Warum ließ Chryſoſtomus ſie ſtillſchweigend aus? Matthäi vermuthet [3]), weil V. 4. leicht Anſtoß oder Lachen erregen und V. 9. von Muthwilligen auf die Presbyter der Kirche bezogen werden konnte. Aber wer kann dieſe weit hergeholte, faſt petulante Erklärung

ſpielen von der göttlichen Milde gegen Bußfertige auch auf die neueſt. Erzählung von der Ehebrecherinn. Sie ſtimmen in dieſer Anſicht und in ihrer Beweisführung vorzüglich mit Cyprian zuſammen, namentlich Epist. 52. Hier mußte Cyprian die Perikope erwähnen, wenn er ſie kannte, um ſo mehr, da er wiederholt die freundliche Milde Chriſti im Evangelio preiſt.

1) S. die Anmerk. von de la Rue zu Tom. 19. Anf.

2) Tom. 19. §. 4. ed. de la Rue p. 299 sqq. ed. Lommatsch Tom. 2. p. 174 sqq.

3) Evang. Joannis Graece et Latine. Appendix p. 35 sqq. Euthymius Zigab. ed. Matthaei. Tom. 3. p. 294 und 295. Tom. 1. p. 146.

billigen? Von den Armeniern sagt Nikon [1]), sie hätten die Perikope aus ihrer Uebersetzung ausgestoßen, *βλαβερὰν εἶναι λέγοντες τοῖς πολλοῖς τὴν τοιαύτην ἀκρόασιν.* Augustin [2]) sagt: hoc infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae vel potius inimici verae fidei, credo, metuentes peccandi impunitatem: dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia dominus fecit auferrent de codicibus suis (?), quasi permissionem peccandi tribuerit, qui dixit: deinceps noli peccare! Und Ambrosius bemerkt [3]): profecto si quis ea auribus otiosis accipiat, erroris incentivum incurrit. Die Anstößigkeit der Erzählung bey Ungebildeten wurde also allerdings schon im vierten Jahrhundert von einigen Kirchenlehrern gefürchtet, aber wahrscheinlich nur in dem einen Puncte, den Augustin berührt. Ob aber deshalb die Perikope aus irgend einem kirchlichen Codex ausgestoßen worden sey, ist sehr zu bezweifeln. In einigen Armenischen Handschriften ist sie, wie bemerkt, als unecht dem Evangelium des Johannes angehängt. Augustin vermuthet nur, daß nonnulli modicae vel potius inimici verae fidei die anstößige Geschichte aus ihren Handschriften ausgestoßen haben möchten. Aber eben so gut konnten die Lateinischen Handschriften dieselbe aus kritischen Gründen auslassen.

1) S. *Περὶ τῆς δυσσεβοῦς θρησκείας τῶν καινιστῶν Ἀρμενίων* — in der Sammlung des Griech. Kanonisten Balsamon, und in Cotelier Patres apostolic. Vol. 1. p. 238.

2) De adulterinis conjugiis II, 7.

3) Apolog. Davidis posterior Cap. 1. In Beziehung auf die Ueberschrift des 51 Psalmes sagt in diesem Sermo Ambrosius: Plerosque Psalmi titulus, quem audistis legi, fortasse offendit, quod venerit ad David Nathan propheta, cum intravit ad Bathsebam, simulque non mediocrem scrupulum movere etiam potuit. Evangelii lectio quae decursa est, in quo animadversis adulteram Christo oblatam, eamdemque sine damnatione dimissam. Nam profecto si quis ea auribus accipiat otiosis, incentivum erroris incurrit, cum legerit sancti viri (David) adulterium et adulterae absolutionem rel. Ambrosius bezieht also den Anstoß zugleich auf das Beyspiel des Königes David.

Zwey Handſchriften der vorhieronym. Ueberſetzung, Brix. und Verc., haben die Perikope nicht, und dieſe gehören gerade zu den vorzüglicheren. Geſetzt aber, die Furcht vor der Anſtößigkeit der Perikope bey dem Volke wäre ſchon im vierten und fünften Jahrhundert allgemein geweſen, was ſich keineswegs beweiſen läßt, konnte eine ſolche Furcht Kirchenlehrer, wie Chryſoſtomus, bewegen oder berechtigen, ſie aus den Handſchriften zu ſtreichen oder in der Auslegung ganz zu übergehen? Konnte Auguſtin der Erzählung ihre eingebildete Anſtößigkeit nehmen, warum nicht auch Chryſoſtomus, dem ſchwierigere Stellen der Schrift vor Mißverſtändniſſen zu bewahren gelang? Wenn Chryſoſtomus, der nicht bloß vor dem Volke und für das Volk ſprach, in ſeinen zahlreichen Schriften der Perikope nirgends Erwähnung thut, ſo kann man wohl mit dem Scholion zu Codex bey Matthäi ſchließen: ἐντεῦθεν δῆλον, μὴ ὂν ἄλως τοῦτο τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ Χριστοῦ. Um dieſen Schluß zu entkräften, ſagt Matthäi, Chryſoſtomus übergehe in ſeinen Homilien über den Johannes faſt den fünfzigſten Theil dieſes Evangeliums und behandele daſſelbe überhaupt viel nachläſſiger, als zum Beyſpiel das Ev. des Matthäus; aber auch in der Erklärung des Matthäus laſſe er eine Stelle aus (23, 16–23.), die er in ſeinem kirchlichen Codex durchaus gehabt haben müſſe. Matthäi ſelbſt erklärt die Auslaſſungen oder Nachläſſigkeiten des Chryſoſt. im Johannes theils daraus, daß in den Homilien über Matthäus manches aus Johannes vorweggenommen iſt, theils daraus, daß der Homilet die wiederkehrenden Gedanken des Evangeliums eben nur ein Mahl behandelt. Aber die Auslaſſung der Perikope muß einen andern Grund haben. Entweder er las ſie in ſeinem Codex nicht, oder er überging ſie als zu anſtößig. Iſt das letztere unwahrſcheinlich, ſo iſt das erſtere deſto wahrſcheinlicher. Freylich auch Matth. 23, 16–23. übergeht er in ſeinen Homilien; er zieht die

Stelle auch niemahls an, auch in keiner andern Schrift, selbst da nicht, wo es zu erwarten gewesen wäre [1]). Der Grund einer absichtlichen Auslassung ist schwer zu entdecken. Matthäi meint, Chrysostomus habe die Stelle stillschweigend übergangen, weil sie ihm mit Matth. 5, 33–37. zu streiten geschienen. Aber einen so unbedeutenden Schein des Widerspruchs würde Chrysostomus kaum beachtet, oder leicht gelöset haben. Da ein hinreichender Grund zu einer absichtlichen Auslassung sich nicht entdecken läßt, alle sonstigen Auctoritäten und Zeugen aber die Stelle behaupten, und zwar alle am gehörigen Orte, so ist mir die Erscheinung unerklärlich. Aber der Fall ist ein ganz andrer, als hier. Wäre die Auslassung des Chrysostomus das einzige Zeugniß wider die Perikope, so hätte man Recht, darauf nichts zu geben. Da aber dieß nicht ist, auch nicht angenommen werden kann, was freylich Matthäi behauptet, daß die Auctorität des Chrysostomus in der Kirche der alleinige Grund der Verdächtigung und Auslassung der Perikope in anderen Auctoritäten sey [2]), weil ja viel frühere Zeugen die Stelle auslassen, so bleibt Chrysostomus ein gültiger Zeuge gegen ihre Echtheit.

Die Perikope findet sich nun freylich außer in den obgenannten Handschriften auch noch in den meisten Manuscripten der Itala, in der Vulgata, der Angelsächsischen, Aethiopischen, der Paläst. Syr. und einigen andern Uebersetzungen; sie findet sich ferner bey Ambrosius, Au-

---

1) Z. B. in der Auslegung von Matth. 5, 33 ff., ferner in den Homilien de statuis ad populum Antiochenum, wo er oft vom Schwören spricht, und alle sonst darauf bezüglichen Stellen des A. und N. T. gebraucht.

2) Griesbach sagt richtig: Euthymius — — Chrysostomi silentium νοθείας indicium esse arbitratur. Aber der Hauptgrund für Euthym. war die Auslassung der Stelle in den genaueren Handschriften. Er schreibt: παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀνεγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται· διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη. Nun erst folgt, daß auch Chrysostomus sie auslasse.

günstin, Hieronymus und einigen andern späteren Lateinischen Vätern. Unter den Griech. Zeugen findet sie sich in den apost. Constitutionen 2, 24.[1]) und bey dem Verfasser der Synops. script. sacrae, hier aber erst nach V. 20. und nicht ohne Aeußerung einiger Bedenklichkeit. Unter diesen Auctoritäten sind allein die Itala und die apostolischen Constitutionen von einigem Gewicht. Da aber die letzteren in ihrer jetzigen Gestalt vor dem Ende des dritten Jahrhunderts nicht vorhanden gewesen seyn können, und voll von Interpolationen sind, so ist ihr Gewicht gering. Und was die Itala betrifft, so verliert ihre Auctorität dadurch, daß zwey bedeutende Handschriften (Brix. und Verc.) sie nicht haben, und die früheren Lateinischen Väter auch nicht.

Rechnet man nun die Auctoritäten für und wider die Perikope zusammen, und wägt sie nach den Regeln der Kunst, so ist klar, daß die meisten bedeutenden und ältesten Zeugen einen Verdacht gegen die Echtheit der Stelle begründen, den die günstigen und halbgünstigen, und wären sie noch zahlreicher[2]), zu vernichten nicht im Stande sind. Die so frühe Auslassung der Perikope in der Griechischen und Morgenländischen Kirche läßt sich mit Michaelis und Storr aus der ascetischen Furcht, daß die Milde Jesu gegen die Ehebrecherinn von Unverständigen gemißdeutet werden möchte, auf keine Weise erklären. Denn diese Furcht äußert sich in der Griechischen und Morgenländischen Kirche zu keiner Zeit, auch in der späteren nicht, wo man die Perikope sogar zur Lection am Feste der Pelagia und der Aegyptischen Maria machte. In der

1) Nebst der Erzählung Luk. 7, 36 ff. wird hier die Perikope angeführt als Beweis für den Satz, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς παρεγένετο, ἁμαρτωλοὺς σῶσαι διὰ μετανοίας.

2) Eine nicht unbedeutende Zahl von Handschriften, auch Majuskeln, die Griesbach anführt, ist noch nicht in Beziehung auf unsere Perikope untersucht. Aber was berechtigt uns, zu vermuthen, daß sie alle die Perikope haben?

Lateinischen findet sich vor Ambrosius und Augustin keine Spur von dieser Furcht; nachher aber, seit sie geäußert wird, hat sie nirgends erweislich Anlaß gegeben, die anstößige Erzählung in den Handschriften zu unterdrücken.

Da die Perikope bestimmt erst seit dem vierten Jahrhunderte im Joh. Texte vorkommt, so kann sie kein ursprünglicher Bestandtheil desselben gewesen seyn. Daraus aber folgt nicht, daß sie erst im dritten oder vierten Jahrhunderte entstanden ist. Vielmehr scheint sie längst in der mündlichen Evangelientradition vorhanden gewesen, und aus dieser in den schriftlichen Kanon der Evangelien aufgenommen worden zu seyn. Es braucht dieß nicht zuerst im Abendlande geschehen zu seyn. Wenn D, die älteste unter den Handschriften, welche die Perikope im Johannes haben, in Aegypten [1]) geschrieben wäre, so könnte man vermuthen, die Aufnahme sey zuerst dort geschehen. Aber die abendländischen Auctoritäten halten die Perikope am meisten fest, während die Morgenländischen sie verwerfen und bezweifeln. Wie früh und gern man aber vorzüglich im Abendlande die kanonischen Evangelien durch Aufnahme traditioneller Notizen oder Anekdoten aus dem Leben Jesu zu bereichern und zu ergänzen strebte, ist bekannt. Gerade Cod. D liefert auffallende Beyspiele dieser Willkühr. Man sehe Matth. 20, 28. Luk. 6, 5., auch Joh. 5, 3. in der Griesbachschen Variantensammlung [2]). Man nahm unsere Perikope in den Evangelientext auf, um sie vor dem Untergange in der mündlichen zum Theil apokryphischen Tradition zu bewahren. Ein Theil setzte sie hinter Luk. 21.,

1) S. jedoch Credners Beytr. zur Einl. 1. S. 509 ff., wo die genauere Untersuchung ergiebt, daß die Textesgestalt nach Palästina hinweist, die äußere Schreibart aber auf Gallien.

2) Am häufigsten sind die traditionellen Zusätze und Erweiterungen des Cod. D in der Apostelgeschichte s. z. B. AG. 16, 35 u. 38. Vergl. Credners Beytr. zur Einl. 1. S. 467 ff.

wo sie dem äußern historischen Zusammenhange nach sich am besten einzufügen schien, ein anderer schob sie wegen Joh. 8, 15. als einen freylich nicht ganz schicklichen Beleg hinter K. 7. ein; zweifelnd setzten sie Viele an das Ende des Joh. Evangeliums. Dieses Schwanken über den Ort der Perikope ist kein geringer Beweis gegen ihre Echtheit. Einer ursprünglich Johanneischen Erzählung konnte so etwas nicht begegnen; nicht einmahl einem uralten Zusatze, wie K. 21.

Summa, die urkundliche Kritik hat hinreichenden Grund, die Johanneische Authentie der Perikope, wo nicht entschieden zu leugnen, doch im hohen Grade zu bezweifeln. Völlige Entscheidung gegen die Echtheit giebt die innere Kritik. Wir verbinden sie mit der Auslegung des Abschnitts.

Wir haben drey zum Theil sehr abweichende Texte, ein unerhörter Fall im Joh. Ev. Außer dem vulgären giebt Griesbach noch zwey, erstlich den Text von Cod. D, zweytens einen aus mehreren andern Handschriften zusammengestellten. Aus allen dreyen hat sich Schultheß willkührlich einen vierten zurecht gemacht, nach dem Gesetze, so viel Johanneisches als möglich hineinzubringen und das Unjohanneische in der Sprache wegzuschaffen. Wir folgen dem wahrscheinlich ältesten Text in Cod. D.

Schon 7, 53. 8, 1. und 2. findet die Exegese Schwierigkeit und die Kritik Anstoß. Worauf bezieht sich im vorliegenden Zusammenhange 7, 53.? Einige verstehen ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ [1]) von der Rückreise der Festbesuchenden in die Heimath, Andere von dem

1) Johanneischer wäre, was einige Handschriften haben: ἀπῆλθεν ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια αὐτοῦ. Aber schon αὐτοῦ, welches freylich Cod. 69. nicht hat, ist unjohanneisch s. 16, 32. 19, 27. Vgl. das Sprachliche betreffend vorzüglich Dr. Schulz Recension der Bretschneiderschen Probabilien in Wachlers theol. Annal. 1820. Bd. 2. S. 734-738. Dagegen Schultheß a. a. O. S. 21 ff.

Nachhausegehen der Synedristen nach aufgehobener Sitzung. Der ersteren Auslegung scheint ἐπορεύθησαν und 8, 1. nicht so günstig, als εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ und 8, 2. ihr offenbar ungünstig ist. Πᾶς ὁ λαὸς 8, 2. sieht ganz so aus, als wäre das Fest noch nicht vorüber und der festbesuchende λαὸς noch all beysammen gewesen. Wenn 7, 37. der siebente Festtag gemeint ist, so war die Panegyris des achten Tages noch zurück, und in sofern wäre es in der Ordnung, daß das festbesuchende Volk noch zusammen blieb. Wenn man aber 7, 53. von dem Nachhausegehen der Synedristen versteht, und dieß mit 8, 1. 2. in genaue Verbindung setzt, so gewinnt die Stelle den füglichen Sinn, daß die Sitzung des Synedriums nach dem Streite mit Nikodemus gegen Abend aufgehoben wurde, ohne einen bestimmten Beschluß gegen Jesus, daß aber dieser, um den möglichen Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen, am Abend die Stadt verlassen und sich an seinen gewöhnlichen nächtlichen Zufluchtsort am Oelberge zurückgezogen habe.

Aber dieser Zusammenhang ist weder ausgedrückt, noch auch historisch denkbar. Sollte Jesus schon damahls nicht mehr gewagt haben des Nachts in Jerusalem zu bleiben? Warum, wenn dieß der Fall war, erst nach dem Feste, da während des Festes die Nachstellungen der Feinde nicht geringer waren? Oder war diese Vorsichtigkeitsmaaßregel erst nöthig, nachdem die günstigen Fremden die Stadt verlassen hatten? Was wird dann aber aus πᾶς ὁ λαός 8, 2., womit offenbar der ganze Festhaufe, also auch die Fremden, bezeichnet zu werden scheint? Stände die Perikope hinter Luk. 21., oder in irgend einem synoptischen Abschnitte von dem letzten Aufenthalte Jesu zu Jerusalem (Matth. 21–25. Mark. 11–13. Luk. 19–21.), so würde man kein Bedenken tragen, die Stelle etwa so zu fassen, daß das Volk nach einem längeren Lehrvortrage Jesu im Tempel gegen Abend nach Hause gegangen sey, Jesus aber, wie

er damahls pflegte, die Stadt verlaſſen, und ſich an den Oelberg begeben habe, von wo er andern Tags in der Frühe wieder in die Stadt zurückgekehrt ſey, um ſeine Vorträge an das Volk fortzuſetzen. Auch würde dann 8, 2. weder ὄρθρου, was in unſerem Evangelium nie vorkommt [1]), noch das ſeltnere παραγίνεται oder παρεγένετο (ſ. 3, 23.), noch πᾶς ὁ λαός [2]), wofür Johannes immer ὁ ὄχλος oder οἱ ὄχλοι hat, noch endlich, was freylich Cod. D nicht hat, καθίσας ἐδίδασκεν αὐτοὺς auffallen, lauter Ausdrücke, die den drey erſten Evangelien, beſonders dem Lukas, eben ſo geläufig ſind, als dem Johannes nicht.

Da dieſer, ſo oft er ſonſt von dem Lehren Jeſu im Tempel oder in der Synagoge erzählt, wie 6, 59. 7, 14. 28. 8, 20., ſeinem Zwecke gemäß, den Lehrvortrag entweder ausführlich darlegt, oder den Inhalt deſſelben wenigſtens kurz andeutet, ſo fragt man, warum dieß hier nicht geſchehen ſey? Codex D erledigt dieſen Einwurf, indem er das Lehren wegläßt. Aber iſt dieſer Text abſolut ſicher? Kann die Auslaſſung nicht abſichtlich ſeyn?

V. 3. Johannes hat nie γραμματεῖς, gewöhnlich οἱ Φαρισαῖοι allein, oder auch mit dem nicht ſelten alleinſtehenden ἀρχιερεῖς zuſammen; am häufigſten nennt er die Gegner Jeſu οἱ Ἰουδαῖοι, zuweilen auch οἱ ἄρχοντες. Γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, hier auffallend, wäre es in den drey erſten Evangelien nicht. Die Recenſion

1) Schultheß ſagt freylich: ὄρθρου ſey allerdings bey Joh. ein ἅπαξ λεγόμενον, — aber auch bey Lukas. Siehe aber Luk. 24, 1. 22. 21, 38. AG. 5, 21. ὄρθρος, ὀρθρίζειν, ὄρθριος hat allein Lukas im N. T. Joh. gebraucht πρωΐ 20, 1. und πρωΐα 18, 28. 21, 4. Freylich iſt ὄρθρος eine nähere Beſtimmung von πρωΐ, es iſt tempus antelucanum. Es behauptet auch Niemand, daß Johannes das Wort nicht habe gebrauchen können, aber warum gebraucht er es nicht 20, 1., wo es doch der Sache nach zu erwarten wäre?

2) Die Recenſion ex aliis codd. bey Griesbach hat πᾶς ὁ ὄχλος, was mehr Johanneiſch iſt.

ex aliis codd. hat Johanneiſcher οἱ ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι, vergl. 7, 45. Aber iſt dieß ſicherer? — Schon Wetſtein machte darauf aufmerkſam, daß Joh. nicht ſo oft, wie hier geſchieht, V. 1. 2. 3. 5. 6. 9. 10. 11. mit δὲ anknüpft. Cod. D hat es V. 11. nicht und die Rec. ex aliis codd. läßt es noch öfter weg, und ſetzt Johanneiſcher καὶ und οὖν.

Man hat aus der ausgelaſſenen Luſtigkeit, der ſich das Volk an dieſem Feſte (7, 37.) nach beendigtem Gottesdienſte bis tief in die Nacht hingab, zu erklären geſucht, wie die Phariſäer gerade jetzt dazu kamen, ein Weib im Ehebruch zu ertappen. Aber in der Erzählung iſt keine Spur von einem ſolchen Pragmatismus.

Ob die Schriftgelehrten und Phariſäer als Zeugen oder als Ankläger oder als Richter erſcheinen, iſt nicht klar. Der Zeugen bedurfte es in einem ſolchen Falle nur zwey; mehr laſſen ſich auch hier nicht gut denken. V. 10. werden ſie, zwar nicht in Codex D, aber in allen andern Auctoritäten die Ankläger der Frau, οἱ κατήγοροί σου, genannt. Gleich darauf ſcheinen ſie auch als Richter dargeſtellt zu werden, aber nicht als die ordentlichen. Wetſtein und einige andere glauben, die Phariſäer und Schriftgelehrten ſeyen hier als Zeloten aufgetreten. Aber als ſolche würden ſie die auf der That ertappte Frau ſogleich geſteinigt, und nicht erſt Jeſum aufgeſucht und darüber befragt haben. Jeder Aufſchub der Execution hätte das ſogenannte Zelotenrecht aufgehoben. Lampe vermuthet, die Frau ſey vorher ſchon vor einem ordentlichen Gerichte unterſucht, aber, wie aus V. 5. 10. und 11. erhelle, noch nicht verurtheilt worden. Am gewiſſeſten iſt, daß uns die Erzählung über dieß alles im Dunklen läßt. Nach Lev. 20, 10. Deut. 22, 22. ſollte die Ehebrecherinn mit ihrem Buhlen zugleich hingerichtet werden. Von dem Ehebrecher iſt aber hier nirgends die Rede.

V. 4 und 5. haben den Archäologen von jeher viel zu

ſchaffen gemacht. Die Frau war eine auf friſcher That ertappte Ehebrecherinn, κατειλήφθη ἐπ αὐτοφώρῳ μοιχευομένη. Weder der Griech., noch der entſprechende Hebr. Ausdruck נִאֲפָה erlauben hier an etwas anderes, als an einen qualifizirten Ehebruch zu denken [1]). Die geſetzmäßige Strafe des Ehebruchs war nach Moſes Levit. 20, 10. der Tod. Die Art aber der Todesſtrafe war von Moſes nur in dem einen Falle näher beſtimmt worden, wenn eine verlobte Braut ſich in der Stadt, wo ſie Hülfe errufen konnte, von einem Andern hatte beſchlafen laſſen. Eine ſolche nämlich ſollte nach Deut. 22, 24. ſammt ihrem Beyſchläfer geſteinigt werden. Wäre die γυνή in unſerer Stelle eine ſolche geweſen, ſo wäre die archäologiſche Schwierigkeit V. 5. gehoben. Moſes nennt die verlobte Braut in jener Stelle אֵשֶׁת רֵעֵהוּ, γυναῖκα τοῦ πλησίον, und Philo hält das bezeichnete Vergehen für ein εἶδος μοιχείας [2]). Da aber Moſes von jenem Falle den Ausdruck נִאֲפָה nicht gebraucht, und Philo ausdrücklich bemerkt, Andere dächten darüber anders und hielten das Vergehen für ein Mittelding zwiſchen Hurerey und Ehebruch μεσόριον — ἀδίκημα φθορᾶς καὶ μοιχείας, ſo

1) Oeſterlen in ſ. Hypotheſe über Joh. 8, 1-11., in den Studien der evang. Geiſtlichkeit Würtembergs von Stirm XI, 2. S. 127 ff. nimmt μοιχεία hier in der Bedeutung von Götzendienſt, wie Apok. 2, 22., und denkt ſich eine Frau, die unvorſichtiger oder auch argloſer Weiſe mit abgöttiſchen Zeichen, Amuleten, Götzendienſt getrieben habe und dabey ertappt ſey. — Allegoriſch hat man die Geſchichte ſchon früher gedeutet auf die Annahme der Heiden und die Uebergehung der Juden. So die allegor. Interpreten des Mittelalters Rupert und Hugo v. S. Victor, ſ. Lampe zu d. St. p. 384. Aber Niemandem iſt eingefallen, den hiſtoriſchen Sinn ſelbſt durch figürliche Deutung von μοιχεία zu beſtimmen. In der That ſpricht auch alles dagegen, Ausdruck, wie Zuſammenhang. Ohne alle Indication, wie hier, kann μοιχ. nicht figürlich genommen werden, vergl. eben Apok. 2, 22. und hier V. 41. Irgend wie müßte unfigürlich der beſondere Fall, den ſich die Hypotheſe denkt, angedeutet werden. Aber nirgends auch nur eine Spur.

2) De legg. special. p. 788. Ed. Par. Mangey II. p. 311. Ed. Richter, §. 12.

ist es nicht thunlich, unsere μοιχευομένη für eine solche zu halten, auf welche jenes Gesetz Deut. 22, 24. angewendet werden könnte.

Befragt man die Rabbinen über die gesetzliche Strafe des Ehebruchs, so wird die archäpl. Schwierigkeit der Stelle eher vergrößert, als vermindert. Denn fast einstimmig setzen sie auf den Ehebruch die Strafe der Strangulation [1]). Da nun Maimonides [2]) in Betreff des Mosaischen מות ימות die hermeneutische Regel aufstellt: Ex ore doctoris nostri Mosis docent, omne mortis supplicium in scriptura absolute positum esse strangulationem, so scheint unmöglich, unsere Schriftgelehrten V. 5. oder vielmehr unsern Erzähler von dem Vorwurfe großer Gesetzesunkunde zu befreyen. Michaelis leugnet freylich die Auctorität des Talmuds und der Rabbinen in diesem Stücke gänzlich. Er behauptet auf dem Grunde der Vergleichung von Exod. 31, 14. 35, 2. mit Num. 15, 32-34., daß die Formel des Todes sterben in der Regel von der Steinigung zu verstehen, das Erdrosseln aber gar keine Strafe im Mosaischen Gesetz, sondern eine reine Erdichtung der Rabbinen sey. — Daß der Talmudische Strafcodex vieles anders bestimmt habe, als der Mosaische, ist sehr wahrscheinlich. Auch ist nicht zu leugnen, daß der Talmud selten sichere Bürgschaft leistet für das zur Zeit Jesu Gebräuchliche. Dennoch scheint es zu kühn, die Auctorität der Rabbinen in einem solchen Falle gänzlich zu verachten. Grotius versuchte einen andern Ausweg. Aus Ezech. 16, 38. 40., der Erklärung Kimchi's bey dieser

1) Mischna Tract. Sanhedr. Cap. 10. werden diejenigen Verbrechen aufgezählt, die mit der Strangulation zu bestrafen seyen, und darunter wird ausdrücklich der Ehebruch genannt; is, qui congreditur cum uxore alterius, heißt es, gehöre zu den strangulandis. Kap. 7. aber wird unter den der Steinigung würdigen Verbrechen der Ehebruch nicht mit aufgeführt. Vergl. Winers bibl. Realw. Bd. 1. S. 355.

2) Hilchatha zu Sanhedr. 7, 1.

Stelle [1]), und aus der apokryphiſchen Geſchichte der Suſanna glaubte er den Schluß ziehen zu dürfen, daß vielleicht ſchon ſeit dem Propheten Ezechiel auf den immer häufigeren Ehebruch die härtere Strafe der Steinigung geſetzt worden ſey. Aber erſtlich iſt noch ſehr zweifelhaft, ob die Steinigung für eine härtere Strafe gehalten wurde, als die Strangulation. Sodann iſt die Andeutung in Ezech. 16, 38. 40. zu undeutlich und unſicher, die Erklärung Kimchi's [2]) aber bloß von der Sitte des Pöbels zu verſtehen, die zum Tode verurtheilten und dahin abgeführten Ehebrecherinnen durch Steinewerfen noch zu beſchimpfen. Endlich aber iſt die Bezeichnung der Todesſtrafe in der Geſchichte der Suſanna nach der gewöhnlichen Leſeart ſowohl V. 62. wo ἀπέκτειναν, als V. 45. wo ἀπαγομένης αὐτῆς ἀπολέσθαι, zu unbeſtimmt, und nach der abweichenden V. 45. ἐξαγομένης, V. 62. ἐξαγαγόντες ἔρριψαν εἰς φάραγγα nicht beſtimmt genug, um mit Entſchiedenheit ſagen zu können, daß die von Hieronymus [3]) angedeutete Auslegung der Stelle von der Steinigung die richtige ſey.

Zugegeben aber, daß die Steinigung zur Zeit Jeſu die gewöhnliche Strafe des Ehebruchs geweſen, iſt damit das Verdachterregende in V. 5. ſchon völlig gehoben? Die weitere Frage iſt, wie kamen die Schriftgelehrten und Phariſäer dazu, einen an ſich ſo klaren Fall dem Herrn zur Entſcheidung vorzulegen?

1) Hierauf beruft ſich auch Seldenus de jure naturali et gentium 4, 4. vergl. de uxore Hebr. 3, 11. Derſelbe beruft ſich ferner auf Clem. Alex. Strom. 2. p. 424., wo es heißt: das Geſetz gebiete ἀναιρεῖσθαι τὴν μοιχευθεῖσαν, καὶ ἐπὶ τούτῳ ἐλεγχθεῖσαν· ἐὰν δὲ ἱερεία ᾖ, πυρὶ παραδίδοσθαι. Λιθοβολεῖται δὲ καὶ ὁ μοιχός, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, ἵνα μηδὲ ὁ θάνατος αὐτοῖς καινὸς ᾖ. Aber Klemens weiß nicht mehr, als wir aus dem Pentateuch. Die Stelle zeigt, beyläufig bemerkt, daß Klemens unſere Perikope nicht kannte.

2) Et lapidabunt te lapide secundum morem adulterarum, quas lapidant lapidibus, non ut morte afficiant eas.

3) Comment. in Jerem. Cap. 29.

Dieſe Schwierigkeit würde ſich einigermaßen löſen, wenn man mit Michaelis annehmen dürfte, der Ehebruch ſey damahls unter den Juden ſo im Schwange geweſen, daß, weil ſonſt Tauſende hätten geſteinigt werden müſſen, die geſetzliche Todesſtrafe außer Uebung gekommen ſey [1]). Aber leider iſt dieß nur eine Vermuthung ohne hinreichenden Grund.

Wie aber kam man dazu, die Frage, ob im vorliegenden Falle das Geſetz Moſis in ſeiner ganzen Strenge gehandhabt werden ſolle oder nicht, gerade dem Herrn zur Entſcheidung vorzulegen? V. 6. antwortet, es ſey geſchehen, ihn zu verſuchen, auf daß man eine Anklage gegen ihn hätte. Worin aber lag das Verſuchende oder Verfängliche jener Frage? Auguſtin ſagt, in dem ſchwer zu löſenden Conflict zwiſchen der Mildigkeit Jeſu und ſeiner Gerechtigkeitsliebe. Im Falle nemlich Jeſus für die ſtrenge Ausübung des Geſetzes entſchied, würde man geſagt haben, er ſey keinesweges ſo mild und gütig, als er ſcheine; im entgegengeſetzten Falle aber würde man ihn als einen Verächter und Uebertreter des Moſ. Geſetzes belangt haben [2]). Eben ſo viele ältere und neuere Ausleger. Wer aber ſieht nicht, daß ſich das ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ auf das erſte Glied der Disjunction gar nicht beziehen läßt? Hat Michaelis Recht, daß das Moſaiſche Strafgeſetz gegen den Ehebruch damahls außer Uebung gekommen war, ſo fällt das ἵνα ἔχ. κατηγ. αὐτοῦ auch in dem Falle weg, wenn Jeſus gegen die Strenge des Geſetzes entſchied. Er konnte ſich ja dann nur auf die Praxis der ordentlichen Gerichte berufen.

1) S. Michaelis Anmerk. zum Johannes S. 111. Merkwürdig iſt, daß, wie Michaelis bemerkt, der Talmud ſagt, der Ehebruch habe damahls dergeſtalt überhand genommen, daß das Num. 5, 11-31. gebotene Rügeopfer, bey welchem die des Ehebruchs angeklagte Frau das Fluchwaſſer trinken mußte, aufgehört habe. Der Rabbi, der dazu gerathen, ſoll gerade zur Zeit Chriſti gelebt haben. Vgl. Lightfoot Horae zu unſerer St.
2) Tract. 33., p. 531.

Ungleich geſchickter ſtellt Euthymius die Sache ſo vor: Die Juden hätten im Vertrauen auf die gewohnte allzugroße Milde des Herrn gegen grobe Sünder, (wie z. B. die Zöllner, vergl. Luk. 7, 39 ff. Matth. 21, 31 ff. Luk. 15, 1. 2.) mit Gewißheit darauf gerechnet, er werde die Angeklagte gegen die Strenge des Geſetzes in Schutz nehmen, und ſo Anlaß geben, ihn als Verächter und Zerſtörer des Moſ. Geſetzes zu verklagen. Was aber berechtigte, auf eine ſolche Entſcheidung mit Gewißheit zu rechnen? Bey aller Milde und Freundlichkeit gegen die Zöllner und Sünder hatte er doch der Strenge des bürgerlichen und ſittlichen Geſetzes nie das Geringſte vergeben.

Michaelis, auf der Spur des Euthymius, meint, die Juden hätten darum bey Jeſu ſo beſtimmt auf eine Entſcheidung gegen die Strenge des Geſetzes gerechnet, weil er früherhin den Sabbat gebrochen und von der Beſchneidung auf eine Weiſe geſprochen habe, welche ſeine Gegner als eine Herabwürdigung des Moſaiſchen Geſetzes auslegen mochten. Aber nicht das Moſaiſche Sabbatsgeſetz hatte Jeſus verletzt, ſondern nur die ſpäteren Satzungen; über die Beſchneidung aber hatte er ſich nur ſo erklärt, daß er den Vorrang derſelben vor dem Sabbatsgeſetz ins Licht ſetzte, und darauf einen Schluß a minori ad majus bauete. Auf jeden Fall alſo eine ſehr unſichere Berechnung, die fehlſchlagen konnte, ja mußte. Aber, wird man ſagen, Jeſus entſcheidet ja über die Ehebrecherinn höchſt milde. Allerdings, aber er entſcheidet doch in Gegenwart der Verſucher nicht gegen das Geſetz, obſchon nicht für die Ausübung der geſetzlichen Strafe. Wie ſeltſam nun, daß die Antwort des Herrn V. 7. hinreicht, die argliſtigen Gegner, wenn ſie auf eine mit dem ſtrengen Geſetz nicht völlig übereinſtimmende Antwort Jeſu gerechnet hatten, zum Verſtummen und zu einem beſchämenden Abzuge zu bringen! —

Grotius [1]) findet das Argliſtige und Verfängliche der Frage darin, daß, wenn Jeſus für die Steinigung der Ehebrecherinn entſchied, es geſchienen hätte, als gäbe er den Juden das Recht der Todesſtrafe, welches ihnen die Römer damahls genommen hatten, ein Grund alſo, ihn bey der Römiſchen Obrigkeit zu verklagen; im Falle er aber die Angeklagte gegen die Strenge des Moſaiſchen Geſetzes in Schutz nahm, er als ein Feind der Nationalfreyheit verdächtig gemacht werden konnte. Allein die Frage lautete doch zunächſt nur darauf, ob der Ehebruch ein des Todes, insbeſondere der Steinigung würdiges Verbrechen ſey oder nicht? Darauf konnte Jeſus bejahend oder verneinend antworten, ohne das politiſche Verhältniß zu berühren. Um ihn in Colliſion zu bringen, hätte die Frage anders gefaßt ſeyn müſſen, etwa wie Matth. 22, 15 ff., welche Stelle man auch mit der unſrigen zu Gunſten jener Anſicht von Grotius zu vergleichen pflegt.

Unleugbar hat Dr. Schultheß die Erklärung von Grotius am ſcharfſinnigſten entwickelt und zwar auf folgende Weiſe:

Die Juden, ſagt er, hatten damahls auch nicht einmahl mehr das Recht, die Todesſtrafe nach ihrem Geſetze zu erkennen. Alle Capitalverbrechen wurden nach Römiſchem Rechte entſchieden. Was nicht nach dieſem mit dem Tode verpönt war, konnte in Judäa auch damahls nicht mit dem Tode beſtraft werden. Nun aber iſt ausgemacht, daß nach damahligem Röm. Rechte der Ehebruch nicht mit dem Tode beſtraft wurde [2]). Die Juden durften alſo

1) Zu 8, 6. ſagt Grotius: ut eum accusarent aut apud Romanos imminutae majestatis, aut apud populum imminutae libertatis.

2) Dieß iſt vollkommen richtig. Nach der lex Julia de adulteriis, die damahls galt, wurde der Ehebruch von Gerichtswegen nicht einmahl mit der Relegation beſtraft, geſchweige mit dem Tode, wiewohl z. B. dem Vater erlaubt war, den Ehebrecher mit ſeiner Tochter eigenhändig zu tödten. S. Jul. Pauli Sentent. re-

damahls keinen Ehebrecher und keine Ehebrecherinn mit dem Tode beſtrafen. Nun muß man ſich aber erinnern, daß die Juden, obwohl ſie das jus gladii gänzlich verloren hatten, dennoch hie und da tumultuariſch einen ihren politiſch-religiöſen Vorurtheilen zuwider ſprechenden und handelnden Menſchen durch Steinigung aus dem Wege zu ſchaffen ſuchten, vergl. Joh. 8, 59. 10, 31. AG. 7. Außerdem aber kommt bey unſrer Stelle in Betracht, daß die Zelotenſecte damahls noch beſtand. Auch nach dem Tode ihres Urhebers, des Judas Galiläus, ſpukte ihr Geiſt fort; ſie benutzte jeden Anlaß, den Eifer Gottes zu bethätigen und Geſetze Moſis, deren Handhabung von den Römern behindert wurde, vehmrichterlich in Kraft zu ſetzen. Wäre es nun den Phariſäern gelungen, Jeſum, der ſonſt für die Unverbrüchlichkeit des Ehebundes eiferte, zu vermögen, daß er öffentlich vor allem Volke ein Wort fallen ließ, welches einem Strafurtheile ähnlich lautete und dann den ihm anhängigen Haufen zur Vollſtreckung anzureizen, ſo hätten ſie ihn ſtracks bey Pilatus verklagt als einen zweyten Judas Galiläus, welcher den aufrühreriſchen Bund der Zeloten erneuere u. ſ. w.

Dieſer Argumentation ſteht aber Folgendes entgegen: 1. Die Criminaljuſtiz der Römer war in den Provinzen nicht unabhängig von den beſonderen Sitten und Ordnungen des Volkes. Selbſt im Civilrecht achtete man die herkömmlichen Land- und Ortsrechte in den Provinzen [1]). Es

---

cept. lib. 2. Tit. 26. §. 1. Aber eben dieſer Julius Paulus (Ende des 2ten und Anfang des 3ten Jhdts) ſagt a. a. O. §. 14.: Adulterii convictas mulieres dimidia parte dotis et tertia parte bonorum ac relegatione in insulam placuit coerceri. Auf ähnliche Weiſe ſoll der Ehebrecher beſtraft werden. Erſt im Anf. des 4ten Jhdts kommt ein Geſetz vor, welches ſagt, sacrilegos — nuptiarum gladio puniri oportet, Cod. Just. lib. IX. Tit. 9. Const. 30. §. 1. S. hierüber Diecks Bemerkungen über die Geſchichte von der Ehebrecherinn, in den Studien und Kritiken 1832. S. 797.

1) S. Walters Geſchichte des Röm. Rechts. S. 334.

ist bekannt, wie sehr die Römer namentlich die Sitten und Gesetze der Juden schonten. War, wie die Juristen versichern, den Römischen Landpflegern in den Provinzen überhaupt in Criminalsachen ein großes arbitrium gegeben, so hing es von ihnen ab, wie weit sie z. B. in Ehesachen den bestehenden Ordnungen des Jüdischen Volkes nachgeben wollten. — Das Synedrium verurtheilt Jesum zum Tode wegen der Gotteslästerung Matth. 26, 66. Ohne Recognition und Confirmation des Urtheiles von Seiten des Pilatus konnten sie es freylich nicht executiren. Es kam alles darauf an, wie Pilatus die Sache ansah. Da er Anfangs auf das rein Jüdische und Religiöse in der Anklage gar nicht eingehen wollte, so suchte man Jesum zu einem politischen Verbrecher zu machen. Daß er aber am Ende bey seinem Urtheile über Jesus auch auf das Jüdische Vorurtheil Rücksicht zu nehmen geneigt war, sieht man aus Luk. 23, 14. 15. 16. Aber zugestanden, daß damahls wegen des Röm. Rechts in Judäa kein Ehebruch mehr mit dem Tode bestraft werden durfte, so scheint 2. die von Schultheß angenommene Beziehung der versuchenden Frage auf die Zelotensecte zu künstlich und zu wenig begründet. Niemand kann die Steinigungsversuche Joh. 8, 59. 10, 31. auf die von den Römern verfolgte Zelotensecte beziehen. Die Juden sind damit alle Augenblick bey der Hand, ohne alle Furcht vor den Römern. Aber wenn es auch die Versucher darauf angelegt hätten, Jesum zu einer zelotisch tumultuarischen Steinigung zu verführen, daß er etwa selbst den ersten Stein geworfen hätte, so sieht man doch aus der Steinigungsgeschichte des Stephanus, und der Geschichte des Tumults gegen den Apostel Paulus AG. 21., daß die Römische Obrigkeit wohl dabey einschritt, aber die Tumultuanten, wenn nicht zugleich ein politisches Verbrechen dabey im Spiele war, nicht besonders bestrafte.

Kürzlich hat ein angesehener Jurist, Prof. Dieck in

Halle [1]) die Perikope juriſtiſch unterſucht in einer gelehrten Abhandlung, die den Dank der Theologen verdient. Nach ſeiner Anſicht hängt alles davon ab, ob nach den Grundſätzen der Lehre Jeſu die Beſtrafung des Ehebruchs mit dem Tode ſtatthaft ſey oder nicht. Dieſe Frage aber führe wieder auf eine andere zurück, wie nemlich Jeſus über die Eheſcheidung geurtheilt habe. Nur unter der Vorausſetzung der Scheidungsfreyheit, meint Dieck, laſſe ſich die Todesſtrafe für den Ehebruch vernünftiger Weiſe rechtfertigen. Da nun Jeſus Matth. 5, 31. 32. behauptet habe, die Ehe ſey, mit Ausnahme eines einzigen Falles, ordentlicher Weiſe unauflöslich, ſo würde Jeſus inconſequent gehandelt haben, wenn er die Todesſtrafe im vorliegenden Falle gutgeheiſſen hätte. Den Phariſäern ſey jene Conſequenz der Lehre Jeſu nach dem, was er in der Bergpredigt über die Eheſcheidung geſagt habe, nicht entgangen. Die Colliſion, in welche Jeſus durch die Phariſäiſche Frage gerathen, ſey nun dieſe: Hätte Jeſus dem Moſaiſchen Rechte zuwider entſchieden, ſo würde man ihn als Verächter des Geſetzes zur Verantwortung gezogen haben; hätte er dagegen dem Moſaiſchen Rechte gemäß zur Todesſtrafe gerathen, ſo würde man ihn als einen Mann dargeſtellt haben, der mit ſich ſelbſt und ſeinen Grundſätzen in offenbarem Widerſpruche ſey. Man hätte dann wohl geſagt, ein Mann, der ſich ſo widerſpreche, könne nicht der Meſſias ſeyn. Ja, hätte im letzteren Falle das Volk die Todesſtrafe vollzogen, und wäre darüber eine Verantwortung entſtanden, ſo würden die Phariſäer, welche wohl ſelbſt keinen Stein aufgehoben haben würden, alle Schuld auf den Erlöſer geworfen haben.

Dieſe Hypotheſe hat gegen ſich, daß ſie den Phariſäern zu viel Aufmerkſamkeit und Conſequenz des Nachdenkens

1) S. Theol. Studien und Kritiken 1832. Heft 4. Ueber die Geſchichte von der Ehebrecherinn im Evangelium Johannis vom juriſtiſchen Standpuncte S. 791-822.

über die Aeuſſerungen Jeſu, dem Erlöſer aber zu wenig Entſchiedenheit, die nothwendigen Folgerungen ſeiner Grundſätze auszuſprechen, zutrauet. Folgte aus Matth. 5, 31. 32. wirklich, daß die Todesſtrafe für den Ehebruch zu hart ſey, was konnte Jeſum abhalten, dieſe Folgerung auszuſprechen? Das Moſaiſche Recht? War doch ſeine ideale Anſicht über die Eheſcheidung ſchon in Widerſpruch mit dem Moſaiſchen Geſetze ſelbſt, Deuteron. 24, 1. Da Jeſus jede Art von Entſcheidung über die vorgelegte Frage abzulehnen ſcheint, ſo folgt, daß er die Frage nicht auf den Zuſammenhang ſeiner Lehre bezog, ſondern ſie als eine rein bürgerliche oder politiſche anſah, womit er nach ſeiner ganzen Stellung nichts zu thun haben wollte.

Daß die Frage auf eine bürgerliche oder politiſche Colliſion abgeſehen, und das πειράζειν nicht etwa nur ein gutmüthiges Erfahrenwollen war, wie Olshauſen meint, dieß wird durch ἐκπειράζοντες, ἵνα ἔχωσι κατηγορίαν αὐτοῦ (Cod. D) außer Zweifel geſetzt. Aber bey der Kürze der Erzählung und dem Mangel an genauer Kenntniß der damahligen Criminalpraxis iſt unmöglich, beſtimmt anzugeben, worin die Colliſion beſtanden habe.

Jeſus aber, heißt es V. 6., bückte ſich nieder und ſchrieb mit dem Finger auf die Erde. Einige Cod. z. B. EK u. a., fügen hinzu, μὴ προσποιούμενος, (auch αὐτούς,) andere καὶ προσποιούμενος, beydes gloſſenartig. Das erſtere überſetzt Camerarius, nihil curans, Paulus, nicht auf ſie Acht gebend, nemlich auf die Ankläger. Das Griech. Sprüchwort, οὐδὲν πέπονθας δεινὸν ἢν μὴ προσποιῇ, ſoll nach Camerarius [1]) jene Bedeutung von προσποιεῖσθαι rechtfertigen. Schwerlich, wenn man nicht mit ihm überſetzt: nihil dicitur mali is esse perpessus, qui non curet, nihili faciat. Dieſe Ueberſetzung trifft ungefähr den Sinn, giebt aber προσποιῇ, welches auch hier die

1) Notatio figurarum zu d. St.

Bedeutung von prae se ferre, simulare hat, nicht richtig wieder [1]). *Προσποιεῖσθαι* kommt ſonſt nirgends für *προσέχειν* vor, es müßte denn der ſpäteſte Sprachgebrauch an die Bedeut. aneignen den verwandten Begriff des ſich annehmens geknüpft haben. So erklärt Matth. (ed. min.) *μὴ προσπ-* er nahm ſich ihrer Rede nicht an, und verweiſt auf Iaid. Pelus. ep. I, 420., wo aber *προσπ.* auch nicht animum advertere heißt.

Nimmt man aber *προσποιεῖσθαι* hier in der auch im neuteſtam. Hellenismus üblichen Bedeutung von simulare, vgl. Luk. 24, 28., ſo zeigt jene zweifache Gloſſe, daß ſchon ſehr früh ein Theil der Ausleger die ſogenannte Geographie Jeſu für eine simulatio hielt, (*καὶ προσποιούμενος*, und zwar that er nur ſo,) ein anderer Theil aber annahm, Jeſus habe nicht bloß ſo gethan, *μὴ προσποιούμενος*, wofern dieß nicht nach ungewöhnlichem Sprachgebrauch die abweiſende Bedeutung des Geſtus ausdrücken ſoll. Wirklich geben ſich auch mehrere ältere Ausleger, wie Ambroſius und Auguſtin, die eitle Mühe, das Geſchriebene herauszubringen. Auch Neuere haben es dabey an Scharfſinn und Witz, aber auch an Thorheit nicht fehlen laſſen [2]). Selbſt die geſchickteſte Vermuthung [3]), daß Jeſus durch den Act des Schreibens habe andeuten wollen: wie geſchrieben ſteht, d. h. die Sache muß ſtreng nach dem Geſetz Moſis entſchieden werden, hat V. 7. und den Zuſammenhang der Erzählung gegen ſich.

Das Richtige hat ſchon Euthymius: *Ὅπερ εἰώθασι πολλάκις ποιεῖν οἱ μὴ θέλοντες ἀποκρίνεσθαι πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας ἄκαιρα καὶ ἀνάξια. Γνοὺς γὰρ αὐτῶν τὴν μηχανὴν προσεποιεῖτο γράφειν εἰς τὴν γῆν, καὶ μὴ προσέχειν, οἷς ἔλεγον* [4]). Der Geſtus war

1) S. Paroemiogr. Graec. ed. Leutsch et Schneidewin p. 293., wo Macarius richtig erklärt: *ἐπὶ τῶν ὑποκρινομένων δεινὰ πεπονθέναι.*
2) S. Lampe zu d. St.
3) Michaelis Anmerk. zu d. St.
4) Vergl. die umſchreibende Leſeart einiger Handſchriften: *ὁ δὲ*

im Alterthum bekannt, als Spiel des Vertieftſeyns, Verlegenſeyns, oder der Langenweile [1]), oder als Zeichen abſichtlicher Nichtbeachtung oder des Abweiſens. Jeſus wollte auf die verfängliche Frage nicht antworten, weil bürgerliche Geſetzgebung und Gerichtsbarkeit ſeines Amtes nicht war, vergl. Luk. 12, 13. 14. [2]). So ſchwieg und that er, als hörte er die läſtigen Frager nicht. Ein Zug, woran man die Wahrheit der Geſchichte erkennen möchte.

V. 7. Da die Frager ſich ſo nicht abweiſen laſſen, ἐπέμενον ἐρωτῶντες, ſo antwortet Jeſus: (Wenn das Geſetz die Steinigung gebietet,) ſo werfe, wer von Euch ohne Sünde iſt, zuerſt den Stein auf die Frau. Dieſe Antwort ſchiebt die Entſcheidung auf die Gegner, namentlich die Zeugen, zurück. Die Zeugen warfen nach der Sitte die erſten Steine.

Der beſtimmte Sinn der Antwort hängt von ἀναμάρτητος ab. Das Wort kommt im N. T. nicht weiter vor. Joh. hat dafür οὐκ ἔχειν ἁμαρτίαν, 9, 41. Im claſſi-

---

γνοὺς κατακύψας τῷ δακτ. καταγίγραφεν εἰς τὴν γῆν, — καὶ προσποιούμενος, oder μὴ προσχ.

1) Bey Ariſtophanes in den Acharnern V. 31. ſagt Dikäopolis, daß er jedesmahl zu allererſt in die Verſammlung komme, und wenn er dann allein ſey, das Maul aufſperre, ſeufze u. ſ. w., ἀπορῶ, γράφω, παρατίλλομαι, λογίζομαι, welches γράφω F. A. Wolf überſetzt: ſchreib' in den Sand, nach der Bemerkung des Scholiaſten: γράφω μὲν καταγράφω ἢ ζωγραφῶ ἀπὸ τῆς γῆς ξύων τῷ δακτύλῳ, ἤ τινι τοιούτῳ παιδίας τινος u. ſ. w. Ταῦτα δὲ πάντα ποιοῦσιν οἱ προσδεχόμενοί τι, τὸν δὲ χρόνον δαπανῶντες εἰς ἀπορίαν καὶ ἀμηχανίαν, μὴ τυγχάνοντες τοῦ προσδοκωμένου λογισμοῦ. Ὅτε γὰρ αὐτοὶ ἐφ' ἑαυτῶν τίθεντο ἀλύοντες, καὶ ἐπὶ γῆς διαγράφουσι. S. Wetſtein zu d. St., wo Aehnliches aus d. Scholiaſten zu Euripides Oreſtes V. 631. Matthäi ed. min. bemerkt aus Diog. Laert. 2. p. 96. von Menedemos, λαβὼν δὲ κάρφος διέγραφεν εἰς τοῦδαφος. Anderer Art iſt Ael. var. hist. 14, 19., wo Archytas genöthigt war, etwas Unanſtändiges auszuſprechen, um es aber nicht auszuſprechen, ἐπέγραψε κατὰ τοῦ τοίχου, δείξας μὲν ὃ εἰπεῖν ἐβιάζετο, οὐ μὴν βιασθεὶς εἶπεν.

2) Dav. Chyträus in ſ. Scholia in Evang. Joan. ſagt: praecipuus locus in hac historia est: discrimen inter ministerium evangelii et magistratum politicum.

ſchen Sprachgebrauch dagegen iſt es häufig [1]). Es bezeichnet im Allgemeinen den Fehlerloſen, Sündloſen, der entweder nicht fehlen kann, oder wirklich nicht gefehlt hat oder fehlt. In der erſteren, ſeltneren Bedeutung hat es Plato de rep. 1. 339. B. πότερον — ἀναμάρτητοί εἰσιν οἱ ἄρχοντες — ἢ οἷοί τε καὶ ἁμαρτεῖν; vgl. 340. C. In der gewöhnlichen Bedeutung der faktiſchen Fehlerloſigkeit aber wird es theils von der ſittlichen Fehlerloſigkeit überhaupt gebraucht, wie z. B. Xenophon Memor. 2, 8. 5. Epiktet 1, 4. 11. 4, 8. 6. 4, 12. 19., theils von der Fehlerloſigkeit in beſtimmten Lebensſphären, z. B. der bürgerlichen, politiſchen, Herodot 1, 55. Xenophon Hellenika 6, 3. 10. — dem fehlerloſen Styl Longin π. ὕψ. 33, 2. Herodot 5, 39. nennt der Spartan. König Anaxandridas ſeine unfruchtbare Frau ἀναμάρτητον ἐωϋτῷ, die im ehelichen Leben nichts gegen ihn verfehlt habe. Plato Theätet 146. gebraucht es von dem fehlerloſen Argumentiren. In der altteſtam. Gräcität kommt es von dem Unſchuldigen überhaupt vor, 5 Moſ. 29, 19. Eben ſo 2 Makk. 12, 42. 8, 4. von den unſchuldigen Kindern. In welchem Sinne ſteht es nun hier? Meinte Jeſus die Sündloſigkeit überhaupt und ſchlechthin, ſo war die Frau ſicher genug, wenn die Phariſäer noch ſo viel Gewiſſen hatten, um ſich nicht für ſchlechthin frey von der Sünde zu halten. Aber konnte Jeſus dieß vorausſetzen? Ungleich näher liegt, daß das Wort ſich auf die beſondere ſittliche Lebensſphäre bezieht, von der hier die Rede iſt. Aber die Beziehung auf den Ehebruch wäre zu ſpeziell. Das Sittenverderben war damahls groß, aber ſollte jeder von den Anklägern ein förmlicher Ehebrecher geweſen ſeyn? So iſt wohl ein Mittleres anzunehmen, daß jeder in irgend einer Art ſich der Sünde der Unzucht, Unkeuſchheit ſchuldig

1) Vergl. Wetſtein zu d. St. und Ullmanns Sündloſ. Jeſu. 3te Aufl. S. 75 f. Anmerk.

wußte. In dieſer Beziehung läßt ſich das Wort recht gut auch durch den Sprachgebrauch rechtfertigen, vergl. V. 11. Luk. 7, 37. und Aeschin. in Timarch. p. 196. Dio Cass. Excerpt. Vales. p. 577. Plut. Cim. 480. [1]).

Man hat ſich an der Maxime in der Antwort Jeſu geſtoßen. Wo würde man, fragt Dr. Paulus, wenn dieſe Maxime gelten ſollte, Kläger, Zeugen und Richter finden? — Die Maxime iſt nicht neu und unerhört. Man vergleiche Röm. 2, 1. 22. 23., und die von Grotius bey dieſer Stelle geſammelten ähnlichen Sentenzen aus den Claſſikern. Aller Anſtoß verſchwindet, wenn man bedenkt, daß Jeſus, weit entfernt, der bürgerlichen Juſtiz in ihr Amt zu fallen, die Sache vom rein ſittlichen Standpuncte aus, und in Beziehung auf die *βασιλεία τ. θεοῦ* betrachtete. In dieſer gilt, daß Niemand Andere richten und verdammen darf, der ſich ſelbſt noch nicht frey weiß von der Sünde, die er richtet. Dieß Ideal ſchwebte ſelbſt dem heidniſchen Staatsleben vor [2]).

Die Steinigung konnte nicht im Tempel geſchehen, ſondern nur vor der Stadt. Aber die Worte *πρῶτ. τ. λίθ.* u. ſ. w. ſchließen nicht aus, daß man die Verurtheilte ordnungsmäßig aus der Stadt hinausführte.

V. 8. Die Antwort V. 7. war treffend und abweiſend. Jeſus wollte ſich auf nichts weiter einlaſſen; er wiederholt alſo den Geſtus V. 6. Vielleicht aber hat Euthymius Recht, wenn er ſagt, *ἵνα, μὴ βλέποντος εἰς αὐτούς, αἰσχύνωνται, ῥᾷον οὕτως ἐλεγχθέντες, καὶ ἵνα, ὡς αὐτοῦ δῆθεν ἀσχολουμένου εἰς τὸ γράφειν, ἐξῇ αὐτοῖς ὑπαναχωρῆσαι πρὸ φανερωτέρας καταγνώσεως·*

1) S. Kypke observ. sacr. zu d. St.

2) Vergl. Cicer. c. Verr. act. 2. lib. 3, 2. 4. Omnia — quae vindicaris in altero, tibi ipsi vehementer fugienda sunt. Etenim non modo accusator sed ne objurgator quidem ferendus est is, qui, quod in altero vitium reprehendit, in eo ipso reprehenditur. Und Seneca ſagt: Non potest auctoritatem habere sententia, ubi, qui damnandus est, damnat.

καὶ αὐτῶν γὰρ ἐφείδετο, δι' ὑπερβολὴν χρηστότητος. Seltſam genug hat die Recenſion ex aliis codd. V. 8. ἔγραψεν εἰς τὴν γῆν ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας.

V. 9. Die πειράζοντες ſind noch nicht ſo ſchamlos, um nicht durch die unerwartete Antwort Jeſu außer Faſſung zu kommen. Καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι, dieſe lectio recepta ſieht aus wie eine Gloſſe, Cod. D und die Rec. ex aliis codd. haben die Worte nicht, aber ſie ſind im Sinn und Zuſammenhang der Erzählung. Εἷς καθ' εἷς kommt im N. T. nur hier und Mark. 14, 9. vor. Aber die andern Recenſionen haben es nicht. Für die neuteſtam. Sprache liegt nichts Auffallendes darin. — Cod. D lieſt: ἕκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο (nemlich aus dem Kreiſe, den vielleicht das umgebende Volk bildete) ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ὥστε πάντας ἐξελθεῖν καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα. Die recepta hat ἀπὸ τῶν πρ. ἕως τῶν ἐσχάτων. In dieſem Gegenſatze liegt, daß πρεσβύτεροι die Volksälteſten [1]) ſind. Die Angeſehenſten gehen voran, ſie hätten am längſten aushalten müſſen mit ihrem Gewiſſen. Ohne ἔσχατοι könnte man auch an das Alter denken. Joh. hat das πρεσβ. im Ev. gar nicht, nur 2 Joh. 1. und 3 Joh. 1. hat er es, wo nicht klar iſt, ob er es als Amtsbezeichnung gebraucht oder vom Alter. Von den Jüd. Oberen gebraucht er regelmäßig ὄντες. Καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ ἑστῶσα, oder nach D οὖσα, iſt ſo zu verſtehen, daß die Jünger und das Volk blieben, nur die κατήγοροι waren weggegangen.

V. 10. Οὐδείς σε κατέκρινεν; fragt Jeſus, da er ſich aufrichtet. Es hatte keiner den erſten Stein gegen ſie aufgehoben; ἀφῆκαν αὐτὴν ἄνετον, ſagt Euthymius, ἐπεὶ δὲ ἄνετον, πάντως καὶ ἀκατάκριτον.

V. 11. Der Ausgang der Erzählung hat nichts Auf-

1) Copt. hat οἱ πρεσβ. κ. ὁ ὄχλος.

fallendes, wenn man bedenkt, daß Jesus das οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω, (wofür einige Auctoritäten fast Johanneischer κρίνω, andere weniger richtig κρινῶ haben,) zu der hinlänglich beschämten, vielleicht reuigen Sünderinn nicht als bürgerlicher Richter, sondern in demselben Sinne sagte, in welchem er einst zu dem Gichtbrüchigen sprach: θάρσει τέκνον· ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι. Matth. 9, 2. Ueber μηκέτι ἁμάρτανε (ἀπὸ τοῦ νῦν, wie D, oder τὸ λοιπόν, wie andere Codices haben, ist überflüssig,) bemerkt Ambrosius sehr gut: emendavit ream, non crimen absolvit, und Augustin: ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem.

Wir stehen am Ende der Erzählung und fragen nach dem Resultat der Kritik.

Sprach- und Erzählungsweise sind nicht Johanneisch, der Inhalt schwierig und unwahrscheinlich, der Zusammenhang mit 7, 52. weder exegetisch noch historisch klar. Dieß zusammen mit dem Ergebniß der urkundlichen Kritik entscheidet für die Unechtheit des Abschnitts.

Kaum scheint ein kritisches Resultat gewisser seyn zu können. Und doch widersprechen auch neuerdings noch Schultheß und Br. Bauer aufs entschiedenste, aber auf verschiedene Weise. Jener findet Inhalt, Sprache, Erzählungsweise, dem Joh. Typus vollkommen entsprechend; auch den pragmatischen Zusammenhang mit 7, 52., wie mit 8, 12. sucht er zu construiren. Diesem erscheint die Erzählung nichts weniger, als Johanneisch apostolisch; aber als ein ursprüngliches, ja unentbehrliches Stück des pseudojohanneischen Evangeliums ist sie ihm sehr willkommen.

Nachdem wir in der bisherigen Erörterung gegen Schultheß's Vertheidigung der Sprache, Erzählungsweise und des Inhalts schon das Nöthige gesagt haben, bleibt nur übrig, seine Construction des Zusammenhanges der Erzählung mit 7, 52. und 8, 12. genauer zu beleuchten.

Wer, ſagt Schultheß, den Text unbefangen lieſt, ſieht, wie die Synedriſten unverrichteter Sache 7, 53. auseinandergehen. Jeſus aber, der obſchwebenden Gefahr (vergl. 7, 32. 45.) nicht unkundig, übernachtet am Oelberge, wie vermuthlich ſchon die Tage vorher. Allein morgens früh iſt er ſchon wieder im Tempel, wie alles Volk erſt kommt. Da bringen die Schriftgelehrten und Phariſäer das Weib und ſtellen es in die Mitte mit der verfänglichen Frage. Da ſie geſtern die Erfahrung gemacht, daß Jeſus mitten aus dem Haufen ſchwer zu greifen war, gebrauchen ſie Liſt, um entweder die Menge mit einem Stoße von der Gunſt umzuſchwingen zur Abgunſt, oder Jeſum, der nach ihrer Meinung durch die Gunſt des Volkes jetzt um ſo kecker geworden ſeyn möchte, zu etwas zu reizen, das ihm bey dem Röm. Landpfleger zum Staatsverbrechen gemacht werden könnte. Der Zuſammenhang mit dem Folgenden aber iſt nach Schultheß dieſer: Jeſus knüpft 8, 12. an ſeine milde, liebevolle Entſcheidung über die Ehebrecherinn ſo an, daß er ſagt, er ſey das Licht der Welt; die einzige Beſtimmung, der er lebe, ſey beleben, erwärmen für das Gute, den einzig rechten Weg des Heiles und Lebens weiſen u. ſ. w., durch ſeine milde Erſcheinung die in der Finſterniß verirrten und zu Fall gekommenen orientiren und aufrichten; — weswegen auch jeder ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ſich zu ihm wende, und ob er gleich in Betracht ſeines bisherigen Wandels ein Sünder ſey, von ihm freundlich aufgenommen werde, wie die Sonne denen, welche im Dunkeln der Nacht übel verirrt waren, gleichwohl ihr holdes Antlitz gönne u. ſ. w. — Man kennt mich daher, ſagt Jeſus, übel, wenn man verſucht, mir ein verdammendes Wort abzulocken, der ich ein Licht in die Welt gekommen bin, damit Jeder, der Glauben zu mir faßt, in der Finſterniß nicht bleibe, und wenn auch Jemand die Anweiſungen, die er von mir hörte, nicht beobachtet, ich richte ihn nicht u. ſ. w. — Dieß alles ſage

Jesus, meint Schultheß, was er ὀρθρίζων V. 2., als ihn die aufgehende Sonne, sein Sinnbild, am Oelberge beglänzte, meditirt hatte, wenn man nicht lieber annehmen wolle, da er ὄρθρου in den Tempel gekommen sey, habe die Sonne erst in dem Momente, in dem Jesus sprach: ich bin das Licht der Welt, ihre ersten Strahlen auf den Hügel Moriah geworfen.

Dagegen aber ist zu bemerken: 1. Joh. müßte einen solchen Fortschritt oder Uebergang in den Machinationen des Synedriums deutlicher bezeichnen, um so mehr, da die Versuchung ganz anderer Art war, als bisher. Erst 11, 47 ff. kommt das Synedrium auf die politische Seite des Verhältnisses zu Christus. Mitten unter den dogmatischen Fragen und Vorwürfen über Verletzung des Mosaischen Gesetzes von Kap. 5–8. ist die politische Versuchung, wie sie Schultheß darstellt, zu fremd und zu früh. Wir hätten also in der Erzählung keinen pragmatischen Zusammenhang mit 7, 52., sondern einen unerwarteten Vorsprung in der Composition des Ev., der die Erzählung nur noch verdächtiger macht, als sie schon ist. 2. Hat 8, 12–16. eine solche Beziehung auf die Perikope, wie sie Sch. angiebt, warum wird dieß nicht ausgedrückt? Kamen die beschämten Versucher so bald wieder? Kaum glaublich. Mochten die Gegner dieselben oder andere seyn, irgendwie müßte, wenn Jesus an seine milde Entscheidung über die Ehebrecherinn 8, 12 ff. anknüpfte, diese Beziehung darauf bestimmt hervortreten. 8, 12. enthält gar keine Anspielung auf die Milde Jesu, das Licht ist gerade nach der Joh. Darstellung immer das richtende zugleich, Finsterniß vertreibende; 8, 15. aber ist ein ganz anderes Nichtrichten gemeint, als 8, 11. — 3. Die Anspielung des φῶς τ. κ. 8, 12. auf ὄρθρου V. 2. ist möglich, aber in keiner Art nothwendig, am wenigsten bey Joh., dem solche mehr sentimentale Naturanspielungen fremd zu seyn scheinen, selbst 15, 1 ff.

Anders vertheidigt Bauer die Echtheit der Perikope.

Er weiß gewiß, daß sie ihres anstößigen Inhalts wegen von den Zeugen ausgelassen worden. So ist sie ihm ohne weiteres echt, und höchst erwünscht, als ein Beleg mehr, daß der angebliche Joh. die Gegensätze bis zum Unwahrscheinlichen, Verhältnißlosen hinaufschraubt. Die Collision zwischen dem bürgerlichen und himmlischen Gesetz werde in einem Falle dargestellt, von dem man nicht begreife, wie die Gegner daraus eine Versuchung für Jesus hätten hernehmen können, da das positive Gesetz den Fall bestimmt genug entscheide. Noch weniger begreife man, wie Jesus, der sich nach den Synoptikern auf Collisionen wohl verstehe, diese Collision nicht besser gelöst, d. h. nach Hegelscher Dialektik vermittelt habe. Aber an dergleichen Unklarheiten, Unwahrscheinlichkeiten sey man in diesem Ev. schon gewöhnt. Den Zusammenhang der Erzählung mit dem Vorhergehenden und Folgenden betreffend, so habe den Verf. ein richtiges Gefühl unwillkührlich gezwungen, der unzweckmäßigen Ausdehnung der Streitreden K. 7. einen Schein von Grenze oder Schluß zu geben, zu welchem sich das Gewirr des Streites steigere. Eben so habe der Streit 8, 12 ff. eine Pointe, eben darin, daß die Juden den Herrn zuletzt steinigen wollen. Unter diesem Gesichtspuncte sey die Erzählung ein unentbehrliches Ergänzungsstück.

Die Unklarheit in der Absicht und Beziehung der Versuchung geben wir vollkommen zu. Aber die Lösung der Collision ist des Herrn vollkommen würdig. Vom Standpuncte der βασιλεία konnte Jesus nicht anders, als die bürgerliche Entscheidung ablehnen, die Versucher strafen mit Beschämung, die Frau aber in Liebe richtend zur Buße führen. Jesus hebt das bürgerliche Gesetz damit nicht auf, sondern beschränkt sich nur auf seinen Beruf, ähnlich, wie Luk. 12, 13. 14. Anders ist die Collision Matth. 22, 15 ff. Die sogenannte Vermittlung, welche Bauer fordert, nemlich der Schmerz der Strafe, fehlt nicht. Jesus gebietet

die Steinigung nicht. Er vergiebt der Frau, nachdem die bürgerlichen Richter sie unverurtheilt gelassen hatten, aber er erspart ihr den Schmerz der Reue nicht. — Die Hauptfrage aber ist, ob die Erzählung wirklich ein so unentbehrliches Mittelstück zwischen 7, 52. und 8, 12. sey, wie Bauer meint? Die Streitreden endigen schon V. 36., und auch die Spaltung der Meinungen so im Volke, wie im Synedrium, tritt bis 7, 52. klar hervor, und bedarf weder eines scheinbaren noch wirklichen Schlusses. Dieser würde auch in 7, 53. — 8, 11. nicht liegen. Denn der Streit fängt ja mit dieser Erzählung wieder an. Weder schließt der Abschnitt die bisherige Reihe ab, noch fängt er die folgende an. Wäre er im Zusammenhange unentbehrlich, so müßte wenigstens 8, 12. sich bestimmt darauf beziehen. Aber Bauer findet selbst keine innere Beziehung darauf, sondern nur eine äußere Gelegenheitsverknüpfung. Nach der Collision mit den Pharisäern, meint er, habe Jesus jetzt die beste Gelegenheit gehabt, den Streit mit den Juden über seine Person fortzusetzen, weil das Volk, welches ihn V. 2. umgab, noch da war. Dieß aber ist gar keine nothwendige Verknüpfung. Es läßt sich auch eine andere Beziehung von αὐτοῖς V. 12. denken, nemlich auf die Ἰουδαῖοι die Judenschaft in abstracto, nach Joh. Weise, oder auf das gemischte Festauditorium von K. 7.

Unjohanneisch ist also die Erzählung gewiß, aber deßhalb noch keine Erdichtung. Bey aller Dunkelheit und archäologischen Schwierigkeit enthält sie so viel dem Charakter und den Verhältnissen Jesu Entsprechendes, daß man geneigt wird, sie für ein Stück aus der vulgären, mündlichen Tradition zu halten, welchem ein wirklicher Vorfall im Leben Jesu zum Grunde gelegen. Eine ähnliche Erscheinung bietet der Zusatz K. 21. dar. Nur ist dieser uralt, aus der ersten Zeit der Verbreitung unseres Ev. Wäre unsere Perikope erst im dritten oder vierten Jahrhundert entstanden, so wäre sie freylich kein apokry-

phiſchen Urſprungs, d. h. eben erdichtet. Allein dafür iſt ſie zu einfach und kurz. Auch iſt es nicht Apokryphenart, ſo einzelne Erzählungen zu erdichten. Dieſe Einzelheit iſt ein Zeichen, daß ſie urſprünglich der mündlichen Evangelientradition angehört haben mag. Euſebius K. G. 3, 39. erzählt vom Papias: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικός, ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ κατ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Dieſe Notiz iſt zu kurz und unbeſtimmt, als daß man mit Sicherheit daraus abnehmen könnte, die Erzählung des Hebräerevangeliums ſey eben unſere Perikope geweſen. Die Frau, welche im Hebräerevang. wegen vieler Sünden bey dem Herrn verklagt wurde, wird nicht beſtimmt als Ehebrecherinn bezeichnet. Aber die πολλαὶ ἁμαρτίαι laſſen ſich auf nichts anderes beziehen, als auf Sünden der Wolluſt; auch iſt διαβάλλεσθαι nicht gerade verleumden, ſondern kann auch anklagen heißen, und unſtreitig iſt dieß von Euſebius gemeint. Derſelbe fand die Erzählung des Hebräerevang. in den kanon. Evv. nicht, ſonſt hätte er es bemerkt. Möglich, daß, wie Strauß meint [1]), dieſelbe nur eine abweichende Relation der Geſchichte von der Sünderin im Hauſe des Phariſäers Simon Luk. 7, 36–50. iſt. Allein dieſe las Euſebius in ſeinem Lukas ſo gut, wie wir; auch ſchickt ſich dazu, wie ſchon Strauß bemerkt, in keiner Art διαβληθεῖσα. Dagegen läßt ſich unſere Erzählung wohl damit zuſammenſtellen. Eine Ehebrecherinn auf friſcher That ertappt, mag wohl mehr als einmahl die ἁμαρτία begangen haben. Euſebius giebt nur eine Ueberſchrift von der nicht ganz unbekannten Geſchichte. Er ſagt, ἄλλην ἱστορίαν, eine andere Geſchichte, als welche? Im Contert hat ἄλλην keine Beziehung. So iſt es alſo wohl beziehungsweiſe auf die Erzählung Luk. 7, 36 ff. oder unſere Perikope geſagt?

1) Leben Jeſu, 2te Aufl. Bd. 1. S. 796.

Die letztere aber hatte er in seinem Kanon nicht. Also meinte er die erstere. Die Verwandtschaft aber unserer Perikope mit der Erzählung im Hebräerevangelium wird noch wahrscheinlicher, wenn man 8, 3. die Lesart des Cod. D. beachtet, wo statt ἐν μοιχείᾳ κατειλ., ἐπὶ ἁμαρτίᾳ κατειλ. steht.

Nach diesem allen wird die Vermuthung gerechtfertigt erscheinen, daß die Erzählung ursprünglich der mündlichen Tradition angehörig, zuerst im Hebräerevangel. schriftlich fixirt, dann, weil sie der Aufbewahrung in den kanonischen Evv. werth schien, in den Evangelientext gekommen ist, an unsere Stelle wahrscheinlich als vermeintlicher Beleg für 8, 15.

VIII, 12 — 59.

Verschiedene Lehr- und Streitreden.

Johannes theilt hier aus mehreren Reden und Unterredungen Jesu im Tempel theils auszugsweise, theils ausführlicher dasjenige mit, was ihm sowohl für die tiefere Erkenntniß der Person und Würde Christi und die Anregung und Belebung des Glaubens an ihn, als auch für die Entwicklung des Kampfes mit der Jüdischen Welt wichtig und erfolgreich schien. Die Spitze für beydes ist V. 56–59.

V. 12. Wäre 7, 53. — 8, 11. ächt, so kann man sich die Verbindung so denken, daß Jesus V. 12. den V. 2. und 3. unterbrochenen Lehrvortrag wieder anknüpft. Die Pharisäer V. 13. wären dann dieselben, welche V. 9. beschämt abzogen. Da aber die Perikope unächt ist, so fragt sich, ob und wie dieser Abschnitt mit 7, 52. chronologisch zu verbinden sey? Johannes bemerkt keine Zeitverschiedenheit. Also scheint V. 12 ff. noch am letzten großen Festtage vorgefallen zu seyn. Dieß wäre unzweifelhaft, wenn der Ausspruch V. 12. eine bestimmte Anspielung auf einen gottesdienstlichen Gebrauch an jenem Tage enthielte. Allein dieß kann nicht bewiesen werden. Schließt sich

V. 12. an 7, 52. der Zeit nach unmittelbar an, ſo ſcheint das natürlichſte Verhältniß dieſes: Jeſus war 7, 40–44. theils durch den Streit des Volkes, theils durch den Verſuch, ihn zu greifen, in ſeiner Lehrthätigkeit unterbrochen worden. Er blieb aber im Tempel. Als eine Art von Epiſode tritt 7, 45–52. ein, aber nicht ohne pragmatiſche Verbindung mit 8, 12 ff. Da das Synedrium vergebens ſeine Knechte ausſendet, ja im Synedrium ſelbſt ſich eine Stimme der Gerechtigkeit für ihn erhebt, ſo kann Jeſus nach einiger Zeit (einigen Stunden) ungehindert wieder (πάλιν) anfangen, zu der verſammelten Menge zu reden. So verknüpft Meyer.

Allein wenn Joh. von 7, 37 ff. an doch nur die Hauptmomente aus den Reden Jeſu kurz mittheilt, ſcheint da nicht für ſo viel Reden und Gegenreden Ein Tag zu kurz, auch der Inhalt der Reden für dieſelbe Situation eines Tages zu verſchieden und beziehungslos zu einander? Nirgends zeigt ſich von V. 12. an eine ſichere Beziehung auf das Feſt. Während der ὄχλος ſeit 7, 40. ſehr zurücktritt, treten die Ἰουδαῖοι wieder überwiegend hervor. Deutet dieß nicht darauf hin, daß das Feſt vorüber war? Die Oertlichkeit ſcheint nach V. 20. für die Reden von V. 12. an eine andere zu ſeyn, als 7, 37 ff. Eben ſo ändert ſich auch die Zuhörerſchaft, die Umgebung; 7, 40. hat es Jeſus mit dem ὄχλος zu thun, 8, 13. mit den Phariſäern, oder was daſſelbe iſt mit den Juden V. 22. Es iſt möglich, daß Ort und Zuhörerſchaft an einem Tage wechſelten, aber näher liegt doch, auch eine Tagesverſchiedenheit vorauszuſetzen, die Joh. nur nicht bemerkt, weil die nähere Zeitbeſtimmung für den Inhalt ohne Bedeutung war. — Jeſus blieb, kann man denken, nach dem Laubhüttenfeſte noch einige Zeit in Jeruſalem. Die getheilte Stimmung auch unter dem Volke von Jeruſalem und die Uneinigkeit im Synedrium ſchienen ihm für ſeine Lehrthätigkeit einigen Schutz zu gewähren. Sich vor dem Volke gegen den im-

mer heftiger werdenden Haß und die immer deutlicher hervortretenden Machinationen des Synedriums zu rechtfertigen, daran schien ihm jetzt um so mehr gelegen, je näher er den immer schneller sich entwickelnden Ausgang seines Lebens voraussah. So lehrt er also zu einer gelegenen Zeit, an einem andern Tage als 7, 37., im Tempel und knüpft mit einem frappanten Ausspruch, wie er pflegte, an, vielleicht, wie Euthymius meint, in Beziehung auf die διαφόρους ὑπολήψεις αὐτῶν, 7, 40 ff. Aber es fehlt an sichern Datis eines bestimmten pragmatischen und chronologischen Zusammenhanges von 8, 12. mit 7, 52.

Der Ausruf 8, 12. soll nach einigen Auslegern entweder auf die zwey hohen güldenen Leuchter, welche an der Skenopägie auf beyden Seiten des Brandopferaltars im Vorhofe der Weiber, wo auch das γαζοφυλάκιον war, brannten, oder vielleicht gar auf das Auslöschen derselben am Abende des letzten Festtages anspielen. Gewiß ist zunächst nur dieß, daß am ersten Abende des Festes jene Leuchter aufgestellt wurden und brannten [1]). Der Glanz dieser Erleuchtung war so groß, daß ganz Jerusalem, wie es heißt [2]), davon erleuchtet wurde. Es begann damit die nächtliche Freude, die bis an den hellen Tag dauerte [3]). Die Anspielung also auf den alles bestrahlenden hellen Glanz wäre sehr schicklich, wenn entschieden wäre, daß jene Illumination, wie am ersten, so auch am letzten Tage des Festes statt fand. Nach Maimonides geschah sie während des Festes täglich [4]). Nur ist zu bedenken, daß mit dem Anzünden der großen Leuchter ein so allgemeiner Jubel entstand, daß auch fromme Männer an dem darauf entstandenen Fackeltanz Theil nahmen, und

1) Codex Succa Cap. 5. §. 2. Hier ist zunächst nur von der Erleuchtung am Ende des ersten Tages die Rede.

2) Codex Succa Cap. 5. §. 3.,

3) Ebendaselbst §. 4.

4) S. Dachs Notae zu Cod. Succa p. 431.

Geſang und Inſtrumentalmuſik den Tempel erfüllte [1]). Konnte Jeſus vernünftiger Weiſe in dieſem Tumult ſprechen wollen? Die Scene 8, 12 ff. macht den Eindruck einer gewiſſen Ruhe und Stille. Auch iſt ja die Frage, ob das Feſt nicht ſchon vorüber war. Auf keinen Fall aber ſcheint es ſchicklich, daß Jeſus auf das Auslöſchen der Leuchter angeſpielt habe. — Indeſſen, ſagt man, ohne alle äußere Veranlaſſung und Anſpielung laſſe ſich der Ausruf Jeſu eben ſo wenig denken, als der ähnliche 7, 37. Da φῶς τοῦ κόσμου [2]) dem φῶς ἐθνῶν Jeſ. 42, 6. ſo ſehr entſpricht, daß die damahls übliche Bezeichnung des Meſſias, als eines Lichtes der Völker oder der Welt, aus jener und ähnlichen Stellen des Jeſaias (vergl. 49, 6. 9, 1. 2.) entſtanden zu ſeyn ſcheint, ſo finden Einige wahrſcheinlich, daß der Ausruf durch die Vorleſung jenes Hauptſtückes im Jeſaias veranlaßt wurde. Eine ſchicklichere Veranlaſſung und Anſpielung läßt ſich kaum denken. Daß der Meſſias auch für die Heiden das große Licht des Lebens ſeyn, und alle Menſchen und Völker (τὸν κόσμον), wenn ſie ihm folgen würden, von der Finſterniß des Irrthums, der Sünde und des Todes befreyen und ihnen Licht und ewiges Leben geben werde, war nach der Weiſſagung die bald mehr bald weniger geiſtig gefaßte Hoffnung aller Frommen, vergl. Luk. 2, 32., beſonders Joh. 1, 4. 9. [3]). An dieſe Hoffnung wendet ſich Jeſus hier mit dem Worte der Erfüllung: Ich bin jenes Licht. — Allein man unterſcheide äußere Veranlaſſung und innere Beziehung. Dieſe iſt gewiß, jene unwahrſcheinlich. Denn, obwohl im Tempel

1) Codex Succa 5, 4.

2) Wohl zu unterſcheiden von dem φῶς τοῦ κόσμου τούτου, der Sonne, Kap. 11, 9.

3) Im Teſtament des Levi heißt es (Test. XII. Patr. ed. Fabricius Cod. Pseudep. Tom. I. p. 578) vom Meſſias: τὸ φῶς τοῦ κόσμου τὸ δοθὲν ἐν ὑμῖν εἰς φωτισμὸν πάντος ἀνθρώπου. Gewiß hat hier der Verfaſſer das Johanneiſche Evangelium, namentlich 1, 9. und 8, 12., vor ſich gehabt.

gelehrt wurde, ſo war doch der eigentliche Ort für die Vorleſung und Auslegung des Geſetzes und der Propheten die Synagoge [1]). Nun macht zwar Vitringa wahrſcheinlich, daß neben den vielen Synagogen in der Stadt auch der Tempel eine Synagoge hatte, aber ſie war nach Jarchi proxima atrio in monte Domus [2]). Es kommt zwar vor, daß z. B. am großen Verſöhnungstage der Hoheprieſter nach vollbrachtem Opfer in den Vorhof der Weiber ging ad legendum in lege. Ferner wird erzählt, daß am erſten Laubhüttentage der König im Vorhofe der Weiber das Geſetz vorgeleſen und den Segen geſprochen habe [3]). Aber war dieß auch ſonſt regelmäßig? Geſchah auch die Vorleſung der Propheten im Tempel? Dieſe Bedenklichkeiten hat Vitringa nicht gehoben. Es ſcheint darum, ſo lange nicht das Gegentheil erwieſen iſt, angenommen werden zu müſſen, daß im Tempel keine regelmäßige Vorleſung des Geſetzes und der Propheten ſtatt fand. Iſt dieß, dann kann Jeſus nicht durch die eben geſchehene Vorleſung von Jeſ. 42. zu dem Ausſpruche V. 12. veranlaßt worden ſeyn. Die innere Beziehung aber und Erinnerung an Jeſ. 42, 6., vergl. Mal. 4, 2., iſt nicht nur möglich, ſondern augenſcheinlich.

Der Ausſpruch hat zugleich die Form einer Aufforderung, dem Lichte zu folgen. Das Licht für die Welt iſt das Licht des Lebens τὸ φῶς τ. ζωῆς, wie ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, ζωὴν διδούς, Leben gebend, vgl. 6, 33. 35. Lachmann lieſt περιπατήσῃ nach BGKT, mehreren Minuskeln, Origenes, Cyrill. Auch die Vulg. und mehrere Handſchriften der It. haben ambulat, ſie leſen alſo das Futurum nicht. Dieß iſt wahrſcheinlich dem folgenden ἕξει zu

1) S. Zunz, die gottesdienſtlichen Vorträge der Juden, hiſtoriſch entwickelt S. 339.

2) S. Vitringa de Synag. Vet. p. 29. und p. 39.

3) Vitringa a. a. O. p. 37 sqq.

Liebe corrigirt worden. Leſen wir περιπατήσῃ, ſo haben wir eine ähnliche Conſtruction, wie 10, 5. nach der lectio vulg., dem Aor. Conj. folgt nach ἀλλά das Futurum. Darf man der neuteſtam. Sprache claſſiſche Feinheit [1]) zutrauen, ſo würde ich ſagen, der Aor. Conj. ſtelle das bildliche περιπ. eben nur als Moment dar, und werfe den Gedankenaccent auf das folgende ἔχει, als Hauptbegriff.

V. 13. Um den Eindruck dieſer entſchiedenen, vielleicht urſprünglich ausführlicheren Erklärung auf das Volk wieder auszulöſchen, machen die Phariſäer dem Herrn den Einwurf, daß ſein eigenes Zeugniß über ſeine Würde nach bekannter Rechtsregel als ungültig, unwahr verworfen werden müſſe.

V. 14. Jeſus behandelt den Einwurf hier anders, als 5, 31., aber der Fall iſt auch verſchieden. Dort kommt der Einwurf, vielleicht gar nicht ausdrücklich gemacht, mitten in einer Disputation vor, deren Ausgangspunct und Richtung anderer Art ſind. Hier galt es, in Gegenwart des zum Theil noch unentſchiedenen Volkes das Sophisma der Phariſäer, ſo ſchnell als möglich, zu beſeitigen. Erſt nachdem Jeſus dieß gethan, erlaubt er ſich eine ähnliche συγκατάβασις, wie 5, 31 ff. aber in einer andern Verknüpfung. Thatſachen des Gewiſſens, des innerſten Bewußtſeyns von Gott und göttlichen Dingen müſſen anders beurtheilt werden, als Thatſachen der äußeren Erfahrung. Wie Gott ſich ſelber nur bezeugen und offenbaren kann, (ὁ δὲ θεὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ἀξιόπιστος μάρτυς, ſagt Chryſoſtomus,) ſo iſt das göttliche Leben und Licht in der Welt immer nur ſein eigener Zeuge [2]). Daß Jeſus der Sohn Gottes, das Licht der Welt ſey, konnte zunächſt nur er ſelber wiſſen und aus ſeinem eigenen Got-

1) S. Roſt, Gr. Gramm. 6te Ausg. S. 587.

2) Lumen, ſagt Auguſtin, et alia demonstrat et seipsum. Testimonium sibi perhibet lux, aperit sanos oculos et sibi ipsa testis est.

tesbewußtseyn bezeugen. Treffend also antwortet Jesus: Wenn ich auch (κἂν ἐγὼ) von mir selber zeuge, so ist mein Zeugniß dennoch wahr; denn ich weiß, von wannen ich gekommen bin und wohin ich gehen werde (von Gott zu Gott). Nur der Wissende kann ein gültiges Zeugniß ablegen. Oder meint Ihr ein gültigeres ausstellen zu können, Ihr, die Ihr nicht wisset, von wannen ich komme, noch wohin ich gehe, mich also eben so wenig kennt, als den Vater, der mich gesandt hat, vergl. V. 19. — Die letzteren Worte, V. 14. ὑμεῖς bis ὑπάγω, so sehr sie auch im Zusammenhange nothwendig sind, fehlen in einigen besonders Moskauer Handschriften, auch bey Origenes zwey Mahl; welche unachtsame Auslassung sich vielleicht aus dem ὁμοιοτέλευτον erklären läßt. Statt καὶ ποῦ am Ende des Verses lesen DKT. 1. 10. 11. u. a., auch die Vulg. und andere Uebersetzungen ἢ ποῦ. Obwohl Lachmann diese Lesart nicht einmahl bemerkt, so verdient sie doch vielleicht den Vorzug. Sie kann durch Conformation mit dem vorhergehenden καὶ verdrängt worden seyn. Griesb. hat sie ohne Weiteres in den Text aufgenommen, ich fürchte, mit zu viel Sicherheit. Ἤ steht, wenn echt, nicht für καί[1]). Es disjungirt auch hier. Jesus sagt, weder wüßten die Pharisäer, woher er gekommen sey, noch wohin er gehe; er aber wisse das eine und das andere. Während πόθεν ἦλθον das historische Factum des Ausgesandtseyns, bezeichnet ἔρχομαι das gegenwärtige Auftreten als Gesandter. Wie des Menschen Ursprung aus Gott und seine Bestimmung und Rückkehr zu ihm, einander entsprechend, das himmlische Wesen der menschlichen Natur beweisen und bezeugen, so auch das Woher und Wohin bey Christo, nur in dem eigenthümlichen Sinne des μονογενής, vergl. 16, 28.

V. 15. 16. Die Pharisäer hatten, indem sie das Zeugniß Jesu über sich selbst geradezu als unwahr ver-

1) S. Winers Gramm. §. 57. S. 413 f.

warfen, das πνευματικὸν nicht πνευματικῶς, ſondern σαρκικῶς, die Wahrheit nach dem Schein κατ' ὄψιν 7, 24. beurtheilt und gerichtet. In dieſer Beziehung wirft ihnen Jeſus vor: ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε. Wäre die fleiſchliche Geſinnung im Richten gemeint, die Eitelkeit, Selbſtſucht, ſo würde κατὰ σάρκα ſtehen, wie Röm. 8, 1. κατὰ σάρκα περιπατεῖν. Der Artikel κατὰ τὴν σάρκα ſcheint auf die objective Norm des Richtens hinzuweiſen, vergl. Euthym. πρὸς μόνον τὸ φαινόμενον βλέποντες. Ἐγώ, fügt Jeſus hinzu, οὐ κρίνω οὐδένα. Die Kürze des Ausſpruchs, der etwas undeutliche Gegenſatz V. 16., der ſcheinbare Widerſpruch gegen 5, 30., ſo wie die ſcheinbare Uebereinſtimmung mit 3, 17. und dem Ausgange der eingeſchobenen Erzählung von der Ehebrecherinn, — dieß alles macht die Erklärung ſehr ſchwierig. Schon im Alterthume wurde der Satz ſehr verſchieden ausgelegt. Auguſtin ſagt, man könne bey dem κρίνω entweder modo (νῦν), oder aus dem antithetiſchen Satze, κατὰ τὴν σάρκα ergänzen. Im erſteren Falle wolle Jeſus ſein Gericht über die Menſchen, nicht aufheben, ſondern nur aufſchieben bis zum Tage des Gerichts [1]). Dieſe Auslegung zog Auguſtin vor. Eben ſo Chryſoſtomus und Euthymius. Nur weichen dieſe von Auguſtin darin ab, daß ſie den Ausſpruch auf einen verſchwiegenen Einwurf der Juden beziehen, welche ſagen konnten: εἰ ἀδίκως κρίνομεν, διατί μὴ ἐγκαλεῖς; διατί μὴ κολάζεις; διατί μὴ κατακρίνεις; Die Antwort Jeſu wäre nach Chryſoſtomus etwa dieſe: ὅτι οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἦλθον· — καὶ γὰρ εἰ ἔκρινον, δικαίως ἂν ὑμᾶς κατεδίκασα· ἀλλὰ νῦν καιρὸς κρίσεως οὐκ ἔστι. So auch Ammonius, Theophylakt, und Cyrill. Dieſer aber, indem er, vielleicht wegen des Artikels τὴν σάρκα, den Vorwurf, ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, darauf bezieht, daß die Juden ſich an der äuße-

1) Tract. 36.: Non judicium suum negando, sed differendo.

ren menſchlichen Erſcheinung Chriſti ſtießen und das Geheimniß der Menſchwerdung nicht verſtänden, faßt den Gegenſatz ſo: Ich werde Euch einſt nicht verurtheilen, weil Ihr Menſchen ſeyd, (κατὰ τὴν σάρκα), οὐκ ἐπιτιμῶ τῇ φύσει, ich achte die menſchliche Natur höher. Calvin erklärt den Ausſpruch aus dem Gegenſatz des Richtens und Lehrens, von der weiſen Enthaltſamkeit Jeſu vom Richten, wie er jetzt einzig und allein auf das Lehren bedacht ſey, gegenüber der licentia praepostere (κατὰ τὴν σάρκα) judicandi der Phariſäer. Zu dieſer Auslegung bekennt ſich auch Beza. Die neuern Exegeten kehrten meiſt wieder zur Auslegung des Chryſoſtomus zurück, nur daß Einige den Ausſpruch Jeſu mit der Perikope von der Ehebrecherinn in genauere Beziehung ſetzend, κρίνειν beſtimmter für κατακρίνειν V. 11. nahmen [1]). Während man dieſe Beziehung neuerdings immer mehr fallen läßt, ſuchen Einige den Satz dadurch verſtändlich und wahr zu machen, daß ſie κατὰ τὴν σάρκα, oder, wie Storr, aus V. 16. μόνος ergänzen, oder, wie Flatt und Meyer, meinen, man müſſe einfach dabey ſtehen bleiben, daß Jeſus zunächſt ohne alle Beſchränkung alles Richten über Andere ſchlechthin von ſich verneine.

Welches iſt die richtige Erklärung? Allerdings verneint Jeſus von ſich den Worten nach zunächſt ſchlechthin alles Richten über Andere. Aber nicht nur legt er ſich 5, 22 ff. das göttliche Gericht über die Menſchen auch in der Gegenwart ausdrücklich bey, ſondern er richtet auch ſonſt über die Menſchen, ihren Unglauben, ihren böſen Willen, mit großer Entſchiedenheit [2]). Ja eben in dem

1) Semler bezieht οὐ κρ. οὐδ. auf die Nichtverdammung der Heiden, was ganz fern liegt.

2) Für die, welche die Liebe Chriſti nicht weichlich und kritiklos genug machen können, hat Eckermann die beſte Erklärung erfunden: „Auch wenn Ihr mich vorurtheilsvoll als einen Betrüger verurtheilt, ſoll Jeſus ſagen, ich verurtheile deßhalb Nie-

Augenblicke, wo er ſagt, er richte Niemanden, richtet er über die Phariſäer. Widerſpricht er ſo ſich ſelbſt, oder müſſen wir vielmehr annehmen, daß er nur in einem gewiſſen Sinne nicht richten wollte über Andere, in einem andern Sinne aber gar ſehr? V. 16. hebt allen Zweifel. Der Gegenſatz, in welchem Jeſus ſagt, er richte Niemanden, kann nur ein relativer ſeyn. Aber in welchem Sinne relativ? Man könnte, indem man den Nachdruck auf das Präſens κρίνω legt, und ſich erinnert, daß Jeſus auch ſonſt wohl auf ſein zukünftiges Gericht über die Welt verweiſt, ſagen, er wolle nur jetzt und zwar nur in dem vorliegenden Falle nicht richten, künftig aber deſto entſchiedener und wahrer. Allein dann müßte das an ſich zweydeutige Präſens durch ein νῦν näher beſtimmt, oder V. 16. wenigſtens das Futurum geſetzt ſeyn. Das Relative muß alſo in etwas anderem liegen. Der Satz ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα liegt zwiſchen zwey ſehr beſtimmten Gegenſätzen, dem κρίνειν κατὰ τ. σάρκα der Gegner und dem κρίνειν Chriſti in Gemeinſchaft mit ſeinem Vater V. 16. Was dieß letztere heiße, lehrt 5, 30. Jeſus richtet in Gemeinſchaft mit ſeinem Vater, der heiligen Liebe, d. h. nicht κατὰ τὴν σάρκα, nicht nach dem äußeren Scheine, wie Menſchen pflegen, ſomit auch nicht ungerecht und unwahr, ſondern κατὰ τὸ πνεῦμα, nach dem Innern, nach der ewigen Wahrheit und Weſentlichkeit, nach göttlichem Willen und Recht. So iſt ſeine κρίσις gerecht und wahr ἀληθής, iſt die echte (ἀληθινή, wie Lachmann nach BDLT und Origenes lieſt) κρίσις. Wenn er nun in dieſem Sinne ſeine κρίσις übt, ſo oft ſein Meſſianiſches Amt es fordert, ſo iſt klar, in welchem Sinne er ſie nie übt. Er richtet, verdammt Niemanden κατὰ τὴν σάρκα. In dieſem Sinne verbietet er das Richten auch den Bürgern ſeines Reiches Matth. 7, 1., vgl. Röm. 14, 4. 10. Dieſe relative

manden; auch wer mich nicht anerkennt, kann doch ſonſt ein guter und wackerer Mann ſeyn."

Bestimmung des ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα liegt wesentlich im Zusammenhange der Stelle. Es ist aber dabey gar nicht nothwendig, κατὰ τὴν σάρκα bestimmt zu ergänzen, oder κρίνω für κατακρίνω zu nehmen. Es genügt, in Verbindung mit V. 16. den Satz so zu fassen: So (wie Ihr) richte ich Niemanden, vergl. Matth. 7, 1. wenn ich aber richte, so richte ich mit meinem Vater, übe also sein heiliges, wahres Gericht. Am Ende des Satzes ist dem μόνος οὐκ εἰμί entsprechend ἐαμέν zu denken, nicht mit Meyer dort ὁ κρίνων, hier οἱ κρίνοντες zu ergänzen, sondern der Gedanke nach dem Ausdruck so zu fassen: denn ich bin nicht allein, sondern allezeit mit meinem Vater, also auch indem ich richte.

V. 17. 18. Jesus kommt auf sein Zeugniß und den Einwurf der Pharisäer zurück. Er hatte V. 14. sein Selbstzeugniß an sich geltend gemacht, und die Pharis. Verwerfung desselben als ein κρίνειν κατὰ τὴν σάρκα gerügt, V. 15. 16. Jetzt zeigt er ihnen κατ' ἄνθρωπον, wie er selbst nach ihrem eigenen Gesetze gegen sie Recht behalte mit seinem Zeugnisse. Nicht wörtlich, aber dem Sinne nach steht die angeführte Stelle Deuter. 17, 6. 19, 15., vergl. Matth. 18, 16. Jesus stellt diese Gerichtsregel der von den Pharisäern gebrauchten auf accommodative Weise entgegen. Das ἐγὼ V. 18. soll nach Dr. Paulus so verstanden werden: Ich als menschlicher Kenner meiner selbst, oder ich als ehrlicher Mann u. s. w. Aber als solcher kann Jesus darüber, daß er das Licht der Welt ist, kein sicheres Selbstzeugniß geben. Vielmehr muß ἐγὼ mit dem folgenden πατὴρ zusammengehalten und auf den υἱὸς τοῦ θεοῦ bezogen werden, also auf das göttliche Ich und Selbstbewußtseyn des Erlösers. Dieß setzt freylich die Gültigkeit des Selbstzeugnisses Jesu wieder voraus, aber es liegt hierin ein ὀξύμωρον, welches aufgelöst nichts anderes besagt, als daß das Selbstzeugniß Christi an der

bezeugenden Offenbarung des Vaters ſo in der Schrift, wie in den Werken Chriſti, ſeine volle Bewährung findet, vergl. 5, 32. 36 ff.

V. 19. Wo iſt Dein Vater? fragen die Gegner, als wollten ſie ihn zur Stelle haben und als Zeugen verhören. Cyrill und Ammonius argwöhnen in dieſer Frage einen gottloſen Sarkasmus, ohne Grund. Andere finden darin eine malitiöſe Diſſimulation. Chryſoſtomus ſagt: *ἐπειδὴ εἰδότες ὡς οὐκ εἰδότες ἔλεγον καὶ ὡς πειράζοντες αὐτόν, οὐδὲ ἀποκρίσεως αὐτοὺς ἄξιοι.* Eben ſo Euthymius und Theophylakt. Vielleicht aber ſagt richtiger Auguſtin: Patrem Christi carnaliter acceperunt, quia verba Christi secundum carnem judicaverant. Philippus ſagte auch 14, 8. *δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα.* Aber dieß hat einen ganz anderen Sinn. Iſt in der Frage ein Zug von böſem Scherz, ſo könnte man dieſelbe etwa ſo faſſen: Wo iſt der Vater, den du meinſt? Iſt es Gott, wie ſollen wir ihn verhören? Wir kennen auch Gott nicht als Deinen Vater vorzugsweiſe. — Dem entſpricht die Antwort Jeſu: Freylich kennt Ihr weder mich noch meinen Vater. Kenntet Ihr mich, ſo würdet Ihr auch meinen Vater kennen, und nicht ſo fragen. Hierin liegt der oft von Johannes ausgeſprochene Gedanke, daß der Vater und Sohn Eins ſind, und daß die wahre Erkenntniß Gottes, als des in Chriſto geoffenbarten Vaters, weſentlich durch den Glauben an den Sohn vermittelt iſt, vergl. 14, 1. 9. 10. 1 Joh. 2, 23. — Die Unterredung bricht, ſo wieder auf die Spitze gebracht, ab, vielleicht auch irgendwie äußerlich geſtört, aber nicht gerade durch einen Angriff, denn ein ſolcher fand nach V. 20. nicht ſtatt.

V. 20. Johannes giebt den Ort der Unterredung genauer an, vielleicht bloß aus zufällig genauerer Erinnerung. Euthymius aber ſagt: *ἐπεσημήνατο γὰρ τὸν τόπον, δεικνύων τὴν παῤῥησίαν τοῦ διδασκάλου.* Aber dafür hätte hingereicht zu ſagen, er habe im Tempel gelehrt.

Ob vielleicht der Ort deßhalb bemerkt ist, weil derselbe im Vorhofe der Weiber eher einen Angriff gestattete, so daß καὶ οὐδείς eine Art von Gegensatz ausdrückt: Und doch —? Ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ kann heißen an dem γαζοφυλ., aber auch in demselben, wenn γαζοφυλ. eine ganze Raumabtheilung im Vorhofe war. Mark. 12, 41. vgl. Luk. 21, 1. sitzt Jesus dem γαζοφ. gegenüber. Darnach scheint es nur ein bestimmter Ort im Vorhofe der Weiber gewesen zu seyn. Was und wo war das γαζοφυλάκιον?

Sind darunter die Schatzkammern zu verstehen, so gab es solche nach Hirt [1]) im Salomonischen Tempel im eigentlichen Tempelhause, in der nächsten äußeren Umgebung des Allerheiligsten und Heiligen. Es waren Zellen (Seitenzimmer) zur Aufbewahrung der heiligen Geräthe, Gewänder und der rohen Massen von Silber und Gold [2]).

Im zweyten Tempel war nach Nehem. 13, 7. vergl. 10, 37 – 40. das γαζοφυλάκιον (auch τὰ γαζοφυλάκια) in dem Vorhofe des Tempels, ἐν αὐλῇ οἴκου τοῦ θεοῦ, und zwar eben daselbst, wo nach 10, 40. die heiligen Geräthe und die Priester, Thorwärter und Sänger waren, also die sogenannten לִשְׁכוֹת (Zellen) in dem Vorhofe des Volkes, welche theils zu Vorraths- und Schatzkammern für die Naturalabgaben an den Tempel, theils zu Wohnungen für die Tempeldiener und Thorwächter dienten. Zellen der letzteren Art gab es auch in dem sogenannten Zwinger. Diese werden aber nie γαζοφυλάκια genannt.

Nach Josephus [3]) waren in dem Herodianischen Tem-

1) Der Tempel Salomonis S. 24 – 26. 33.

2) Hirt sagt, es sey kein Zweifel, daß jene Seitenzimmer Schatzkammern gewesen seyen, aber in den Stellen, worauf er sich beruft, 1 KK. 7, 51. 2 Chron. 5, 10., ist dieß keineswegs mit Bestimmtheit gesagt.

3) S. de bello Judaico 5, 5. 2. Αἱ στοαὶ δὲ μεταξὺ τῶν πυλῶν

pel die γαζοφυλάκια wenigſtens zum Theil auch in dem Vorhofe der Weiber, einer Abtheilung des Vorhofs der Iſraeliten. Vor dieſen Schatzkammern erhoben ſich Säulengänge, welche inwärts der Mauer, wie Hirt [1]) meint, ſich um den ganzen Vorhof der Iſraeliten herumzogen und nur durch die Thore des Vorhofes an der Nord-, Süd- und Oſtſeite deſſelben unterbrochen waren. — Aber Joſephus ſpricht eben nur von γαζοφυλακίοις. Iſt γαζοφυλάκιον hier collectiviſch zu nehmen? Mehrere Archäologen unterſcheiden von den Schatzkammern den ſogenannten Schatzkaſten, der nach Talmudiſchen Nachrichten [2]) aus 13 trompetenförmigen Kaſten שופָרות beſtand, von welchen jeder mit einer beſondern Inſchrift verſehen war, wodurch ihre verſchiedenen Beſtimmungen angedeutet wurden. In dieſe Kaſten wurden die verſchiedenen Geldbeyträge und Geldabgaben für den Tempel gelegt. Als Ort dieſer Kaſten wird in jenen talmud. Nachrichten nur das Heiligthum überhaupt bezeichnet. Aber es leidet keinen Zweifel, daß einer der Vorhöfe gemeint iſt. Wie nun, ſtanden dieſe Kaſten (unter dem beſonderen Namen des γαζοφυλακίου) mit den Schatzkammern in genauer Verbindung? Nach Mark. 12, 42. muß das γαζοφυλ., worein die milden Gaben für den Tempel geworfen wurden, im Vorhofe der Weiber geſtanden haben. Wären ſie hier mit den Schatzkammern des Joſephus de bello Jud. 5, 5. 2. verbunden, ſo iſt erlaubt anzunehmen, daß Jeſus ſich in den Säulengängen vor den Schatzkammern und insbeſondere dem Schatzkaſten im Vorhofe der Weiber befand [3]).

ἀπὸ τοῦ τείχους ἔνδον ἱστραμμέναι πρὸ τῶν γαζοφυλακίων σφοδρὰ μὲν καλοῖς καὶ μεγάλοις ἀνείχοντο κίοσιν.

1) Ueber die Baue Herodes des Großen überhaupt und über ſeinen Tempelbau in Jeruſalem insbeſondere, in den Denkſchriften der Berliner Akademie, hiſtor.-philol. Claſſe 1816-1817. S. 13.

2) Tract. Schekalim Cap. 6. §. 5. ed. Wulfer. Vergl. Otho Lexicon rabbinico-philol. p. xxxix. und p. 259 sq.

3) S. Winers Realler. 2. 679.

Die Phariſäer wagten aus Furcht vor der Menge günſtiger Hörer nicht, ohne allen Schein des Rechts den bewunderten Lehrer anzutaſten. Johannes aber ſagt nach ſeiner Art nur, wie 7, 30., ſeine Stunde war noch nicht gekommen.

V. 21 – 29. Eine neue Unterredung über Chriſti Weggang und ſein Weſen.

V. 21. Die Frage, ob dieſe Unterredung an demſelbigen Tage und Orte vorgefallen ſey, wo V. 12 ff., wird von Origenes [1]) und den meiſten neueren Auslegern bejahet, von Chemnitz aber, Kuinöl und einigen anderen verneint. Das ἐγὼ ὑπάγω ſcheint freylich auf V. 14., und die bösliche Abſicht der Phariſäer V. 20. bezogen werden zu müſſen; auch ſcheint V. 26. auf V. 15. zurückzuſehen, und ſich ſo das ganze Geſpräch V. 21 ff. an das vorhergehende unmittelbar anzuknüpfen. Durch οὖν würde dann etwa folgender Uebergang angedeutet: Da Niemand ihn jetzt hinderte, ſo fuhr er nach einiger Unterbrechung wieder ſo fort: ἐγὼ ὑπάγω u. ſ. w. Vielleicht, daß die Phariſäer ſich entfernt hatten, aber eine Menge theils ungläubiger, theils unentſchiedener Juden geblieben war. In αὐτοῖς liegt, daß Jeſus im Folgenden weſentlich daſſelbe Auditorium hatte. Nicht ſo wahrſcheinlich iſt, daß Jeſus etwa am folgenden Tage ſich wieder im Tempel einfand, und in Beziehung auf einen neuen Verſuch, ihn zu fangen, unter andern auch die Worte V. 21. ſprach, welche Johannes wegen des Folgenden beſonders hervorhebt. In dieſem Falle würde Johannes wohl die Verſchiedenheit der Zeit und des Ortes beſtimmt angegeben haben.

Die ſprüchwörtliche Formel von dem Weggange, der Trennung, iſt hier etwas anders geformt und bezogen, als 7, 33. 34. Statt οὐχ εὑρήσετε dort, ſteht hier καὶ ἐν

1) Tom. 19. §. 3. Καὶ ταῦτα V. 21. ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ ἐν τῷ ἱερῷ προστιθεὶς τοῖς προτέροις, οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἕτερα πλείονα ἕως τοῦ· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ u. ſ. w.

τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε. Wie verhält ſich dieſes zu jenem? Iſt es damit irgendwie gleichbedeutend, oder darauf bezüglich? Auch 13, 33. fehlt οὐχ εὑρ. Dort tritt καὶ ὅπου — ἐλθεῖν dafür ein. Eben ſo hier, wie aus der Antwort der Juden V. 22. hervorgeht, welche auf das ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ — gar nicht zu hören ſcheinen. Auf keinen Fall ſind οὐχ εὑρ. und ἐν τῇ ἁμαρτ. — gleichbedeutend. — Nonnus läßt καὶ ζητήσετέ με hier aus. Allein dieß ſcheint zur Formel nothwendig zu gehören. Mehrere Minuskeln ſchieben καὶ οὐχ εὑρήσετε ein, aber offenbar nur, um die Stelle mit 7, 33. 34. zu conformiren. Nehmen wir nun an, daß die recepta ſicher iſt, ſo fragt ſich, wie ſich die Sätze zu einander verhalten? Die drey erſten ſind durch καὶ verbunden. Das Suchen folgt unmittelbar auf das Weggehen, und iſt damit zu einem Begriff (der Trennung) verbunden. Dieſer Begriff wird durch den letzten ohne καὶ angefügten Satz ὅπου — — ἐλθεῖν gleichſam von neuem beſtimmter ausgedrückt. Nicht iſt dieſer Satz Grund des Vorhergehenden, wie die Arm. Ueberſetz. durch ein eingeſchobenes γάρ, Cod. 157. durch ὅτι andeutet, ſondern das Reſultat. Das dazwiſchen liegende καὶ — ἀποθανεῖσθε, worauf Jeſus nachher V. 24. das meiſte Gewicht legt, giebt dem Gedanken an die Trennung eine beſondere Beziehung, dem Ausſpruch den Charakter einer Beſchuldigung und Verwarnung. Um das Verhältniß dieſes Satzes richtig zu beſtimmen, iſt nöthig, zu fragen, was Jeſus unter der Sünde der Juden verſteht, und was das heiße, ſie werden in ihrer Sünde ſterben?

Nach den meiſten älteren und neueren Auslegern verſteht Jeſus unter der Sünde der Juden die Sünde des Unglaubens, die Wurzel aller andern Sünden; V. 24., ſagen ſie, zeige dieß deutlich. Aber V. 24. lehrt gerade das Gegentheil. Schon die Vertauſchung des Singulars ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ V. 21. mit dem Plural ἐν ταῖς ἁμαρ-

τίαις V. 24., noch mehr aber, daß V. 24. der Glaube als Bedingung des Nicht in Sünden Sterbens dargeſtellt wird, überzeugt davon, daß V. 21. nicht die Sünde des Unglaubens gemeint ſeyn kann, ſondern die Sünde in abſtracto, vergl. V. 34. und 1 Joh. 3, 8.

Eben ſo wenig können wir denen beyſtimmen, welche ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθ. von dem Sterben, Untergehen wegen oder vermöge (auf dem Grunde) der Sünde verſtehen. Allerdings traf die Juden in Folge ihrer Sünde gegen den Herrn der Untergang, das Strafgericht Gottes, und ἐν wird von dem Cauſalverhältniß gebraucht. Allein jenen Untergang würde Joh. eher durch ἀπολεῖσθε ausgedrückt haben, vgl. 11, 50. Hier iſt das perſönliche, leibliche Sterben gemeint. Wiewohl nun nach der Schrift die Sünde die Urſach des Todes iſt, ſo gilt dieß doch nur in einem beſonderen Sinne vom ganzen Geſchlecht, nicht von den Einzelnen. Offenbar ſtellt hier Jeſus ſein Weggehen, oder Sterben, dem Sterben der Juden gegenüber, das Sterben der Juden aber beſtimmt er näher als ein Sterben ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ, d. h. im Zuſtande der Sünde, damit behaftet, davon nicht befreyet, vergl. 9, 34. 1 Joh. 4, 2., wo ἐν eben ſo gebraucht wird von dem Zuſtande, worin etwas geſchieht oder ſich befindet. Richtig erklären alſo Euthymius und Theophylakt, ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ und ἐν ταῖς ἁμαρτίαις durch ἁμαρτίαν oder ἁμαρτίας ἔχοντες. Hiernach ſcheint der Sinn der Stelle dieſer zu ſeyn: Ich gehe fort und Ihr werdet mich ſuchen; aber weit gefehlt, daß Ihr durch dieſen Tod oder Weggang das Leben habet, werdet Ihr in Eurer Sünde ſterben, unbefreyet davon, μὴ θελήσαντες, ſagt Euthymius, ἀπαλλαγῆναι αὐτῆς. Ihr werdet davon unbefreyet dahin ſterben, weil Ihr nicht glaubt an mich, vergl. V. 24. Euthymius bemerkt richtig, daß Jeſus dieß ſage und V. 24. wiederhole, κατασείων αὐτῶν τὰς ψυχὰς καὶ ἐκφοβῶν. — Vergl. V. 28. — Wie nun aber? Iſt ὅπου — ἐλθεῖν

die Folge des Sterbens in der Sünde, oder ſteht es damit außer aller Cauſalverbindung? Im erſteren Falle müßte man den Zuſammenhang ſich ſo denken: Als Unerlöſte haben wir keine Gemeinſchaft mit einander, auch jenſeits nicht. Der Gedanke hat ſeine Wahrheit, aber hier keinen Grund. Irgendwie müßte Joh. die Cauſalverbindung angedeutet haben, aber der Satz iſt verbindungslos angefügt. Dazu kommt, daß V. 24. Jeſus eine ſolche Verbindung gar nicht andeutet, ſondern den Satz ἐν τῇ ἁμαρτ. ἀποθ. für ſich nimmt, wie denn auch die Antwort der Juden eine ſolche Verbindung gar nicht ahnen läßt. Demnach iſt ὅπου — ἐλθεῖν rein für ſich zu nehmen, als deutlicherer Ausdruck von ἐγὼ ὑπάγω κ. ζητήσετέ με, der Satz aber καὶ — ἀποθ. anzuſehen als die praktiſche Beziehung, nicht als der Grund der bevorſtehenden Trennung.

V. 22. Die ſpottende Frage und Vermuthung der Juden erſchien nach der beglaubigten Leſeart ἀποκτενεῖ dem Tanaquil Faber ſo unbegreiflich, daß er nur durch die Conjectur ἀποξενοῖ helfen zu können meinte [1]). So wäre der Spott derſelbe, wie 7, 35., nur ſchwächer, ja ohne die Frage wohin ohne Spitze. Schon dieß iſt dagegen. Außerdem bemerkt Wolf richtig, nicht ἀποξενοῖ, ſondern ἀποξενώσει werde von dem Zuſammenhange gefordert; dadurch aber wird die Conjectur auch äußerlich unwahrſcheinlich. Auch iſt die Frage, ob ἀποξενοῖ ſo ohne Genitivbeſtimmung gebraucht wird?

Die Leſeart ſteht feſt, ohne alle Variante. Aber ſchon Origenes [2]) konnte ſich nicht gut denken, daß die Juden, die kurz zuvor von Jeſu gehört hatten, er ſey das Licht der Welt u. ſ. w., den eben ſo kindiſchen, als ſchändlichen Argwohn, Jeſus möge wohl ſich ſelber tödten wollen, ausgeſprochen haben ſollten. Sie hätten, meinte er,

1) Epist. crit. lib. 2. ep. 17.

2) Tom. 19. §. 4.

in dieſem Falle annehmen müſſen, daß Jeſus ſich ſelber zur Strafe der Selbſtmörder in der Unterwelt verdammt habe, was doch ganz abgeſchmackt und thöricht geweſen wäre. Da er nun die Juden weder für ſo einfältig, noch für ſo bösartig halten konnte, ſo meinte er, die Rede ſey verſtändiger geweſen und werde verſtändlich aus einer damahls vorhandenen, aber weniger verbreiteten, geheimen Tradition über die Todesart des Meſſias. Man habe geglaubt, der Meſſias werde nicht wie andere Menſchen ſterben, deren Seelen nach den Vorſtellungen jener Zeit von den dazu verordneten Engeln aus dieſem Leben abgefordert, und an den Ort ihrer Beſtimmung hingetragen würden [1]), vergl. Luk. 16, 22. 12, 20., ſondern ſo, daß er mit göttlicher Macht und Freyheit ſich ſelber das Leben nehmen, auf eine mehr göttliche Weiſe, θειότερον, ſich gleichſam ſelber tödten werde, etwa, wie er Joh. 10, 18. von ſich ſage: οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχήν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ u. ſ. w. In Beziehung hierauf habe die Frage nicht ohne Zweydeutigkeit den Sinn: μήτι ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, ὅτε αὐτὸς βούλεται, ἐξελεύσεται καταλειφθέντος τοῦ σώματος;

Origenes ſelbſt fürchtete, daß dieſe Erklärung Vielen zu gezwungen vorkommen möchte. In der That iſt ſie geradezu falſch. Denn erſtlich findet ſich von jener Tradition bey den Juden nirgends eine Spur. Origenes hat ſie aus exegetiſcher Verlegenheit mit ſcheinbarer Hülfe von Joh. 10, 18. rein erfunden. Selbſt die ſpätere Jüdiſche Theologie weiß nichts davon. Sodann aber widerſpricht auch der Zuſammenhang. Die Juden wollen ſich auf ihre Weiſe erklären, wie Jeſus V. 21. ſagen könne, daß, wohin er gehe, ſie nicht kommen könnten. Die Worte Jeſu deuten zunächſt nur auf Trennung,

1) S. Tom. 28. §. 5. und Tom. 13. §. 49. vergl. Philaſtrius haer. 120. und Plotin Enn. 3. lib. 4.

ohne beſtimmt auszudrücken, daß dieſe Trennung ſein Tod ſeyn werde. So war das Nächſte, an die verſchiedene Art der Trennung, nicht des Todes zu denken. Geſetzt aber, in den Worten Jeſu hätte ſchon die Trennung durch den Tod, und die Unvereinbarkeit der Juden mit ihm nach beyderſeitigem Tode gelegen, ſo konnten dieſe doch nicht meinen, die Unvereinbarkeit liege in der verſchiedenen Art des phyſiſchen Sterbens. Weder hieraus, noch aus der Zeitdifferenz des früheren und ſpäteren Todes folgte eine Verſchiedenheit des Ortes und Zuſtandes nach dem Tode. Dieſe konnte, auch nach den Volksvorſtellungen der Zeit, nur aus der Verſchiedenheit des ſittlichen Zuſtandes im Tode gefolgert werden.

Schon Herakleon verſtand die Frage richtig von dem ſchändlichen Verdachte des Selbſtmordes [1]). Er meinte aber, die Juden hätten den Worten Jeſu mit beiſſendem Spott eine Deutung geben wollen, daß es ſcheine, als ſey er nach ſeinem eigenen Geſtändniß ein ungleich größerer Sünder, als ſie. Sie würden zu Gott und zur ewigen Ruhe kommen, er aber als Selbſtmörder εἰς φθορὰν καὶ εἰς θάνατον. — Man könnte dieſer Auslegung dadurch noch mehr Halt geben, daß man die Jüdiſche Vorſtellung vom Selbſtmorde damit in Verbindung brächte. Der Selbſtmord, bis dahin ungewöhnlich unter den Juden, (erſt im Jüdiſchen Kriege wurde er häufiger,) galt und gilt noch jetzt bey den Juden als das Gott verhaßteſte und ſtrafwürdigſte Verbrechen. Schon zur Zeit des Joſephus ließ man die Selbſtmörder bis zu Sonnenuntergang unbegraben liegen, da man es doch ſonſt für recht und nothwendig hielt, ſelbſt die Feinde zur gehörigen Zeit zu begraben [2]). Noch jetzt vermeiden die Juden bey dem Tode eines Selbſtmörders ſorgfältig alles, was ſonſt zu

1) S. Origenes Tom. 19. §. 4. am Ende.

2) De bello Jud. 3, 8. 5.

einem ehrenvollen Begräbniß gehört [1]). Josephus ſagt in der merkwürdigen Rede gegen den Selbſtmord an die mit ihm in Jotapa eingeſchloſſenen Kriegsgefährten, die ſich lieber ſelbſt tödten, als den Römern übergeben wollten [2]), „ob ſie nicht wüßten, daß Nachruhm, Häuſer und Familien derer blieben, die dieß Leben nach den Geſetzen der Natur verlaſſen, und, was ihnen Gott nur geliehen habe, wiedergeben, wenn der Geber es wieder verlange, daß ihre reinen und gehorſamen Seelen an den heiligſten Ort des Himmels gelangen würden, χῶρον οὐρανοῦ λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον, die Seelen derjenigen aber, die ſelbſt wüthige Hand an ſich gelegt hätten, an den finſterſten Ort des Hades hinabſteigen müßten, τούτων μὲν ᾅδης δέχεται τὰς ψυχὰς σκοτιώτερος." Hierauf machte ſchon Wetſtein aufmerkſam. Kann man nun mit dieſem aus der Rede des Joſephus den Schluß ziehen, daß die Phariſäer (denn Joſephus bekannte ſich zu ihrer Lehre) geglaubt, die Seelen der Selbſtmörder würden, wie die Seelen der Unbegrabenen, in der Unterwelt auf immer von den übrigen Seelen getrennt ſeyn, und den finſterſten Ort des Hades bewohnen, ſo ließe ſich die Frage als ſpottender Ausdruck der jenſeitigen Unvereinbarkeit derer, welche eines natürlichen Todes ſterben, mit dem Selbſtmörder faſſen. So nimmt ſie auch Origenes, indem er die von ihm gemißbilligte Auslegung Herakleons ſo entwickelt [3]): ὡς τοῦ μὲν Ἰησοῦ ἀποκτενοῦντος ἑαυτόν, καὶ ἐσομένου ἐν χώρᾳ τῶν ἑαυτοὺς διαχειρισαμένων καὶ κολασθησομένων ἐπὶ τούτῳ, τῶν δὲ Ἰουδαίων παρὰ τοῦτο οὐ δυναμένων ἐκεῖ γενέσθαι, παρὰ τὸ μὴ τῷ αὐτῷ ἐνόχους αὐτοὺς γίνεσθαι περὶ ἑαυτῶν ἁμαρτήματι. Indeſſen ſcheint mir die rhetoriſche Stelle des Joſephus mehr ſeine beſondere

1) Buxtorf de Synag. Judaeorum p. 705.
2) De bello Jud. 3, 8. 5.
3) Tom. 19. §. 4.

Meinung, als die Volksvorſtellung der Zeit auszudrücken. Die Hauptſache aber iſt, daß eine ſo künſtliche Beziehung der Frage mehr indicirt ſeyn müßte, wenn ſie wahr ſeyn ſollte. Aus dem Zuſammenhange ergiebt ſich nur folgendes: Jeſus hatte von ſeiner Trennung geſprochen, und zwar von ſeinem freywilligen Weggange. Eben dieß Freywillige, was in dem ὑπάγω liegt, bringt die Juden auf den Spott des vermutheten Selbſtmordes. An eine freywillige Reiſe in fremde Länder hatte man früher 7, 35 ff. gedacht. Jetzt denken ſie wohl an den Tod, aber an den freywilligen. Warum denken ſie nicht an den Tod, den ſie über ihn verhängen wollen, vergl. V. 37.? Dieß wäre zu viel Ernſt für den Spott geweſen. Der Ausdruck Chriſti gewährte ihnen die Gunſt, die böſe Abſicht, wenn ſie ſich derſelben jetzt gerade klar bewußt waren, zu verſtecken.

V. 23. Um die Juden zum Bewußtſeyn ihres niedrigen Sinnes zu führen, woraus der Spott hervorging, ſagt Jeſus: Ihr ſeyd von Unten her, ich bin von Oben herab; Ihr ſeyd von dieſer Welt, ich aber nicht. Dieß iſt, will er ſagen, der wahre Gegenſatz zwiſchen mir und Euch, der die Vereinigung unmöglich macht. — Wie τὰ ἄνω das Himmliſche, den Himmel ſelbſt bezeichnet, Kol. 3, 1. 2. Gal. 4, 26. Philipp. 3, 14. vergl. Joh. 3, 13. 31. 6, 38., ſo bezeichnet τὰ κάτω, hier nicht die Unterwelt, den Scheol, ſondern, wie ἐκ τοῦ κόσμου τούτου deutlich anzeigt, das Irdiſche, die Erde, vergl. AG. 2, 19. Dem εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ſteht poſitiv εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ gegenüber, hier negativ οὐκ εἶναι ἐκ τ. κόσμου τούτ., vgl. 17, 14. 16. Wer von dieſer Welt iſt, weltlich, niedrig geſinnt, der kann nicht an den glauben, der von Oben iſt, aus Gott. Wer aber nicht an Chriſtum glaubt, der wird nicht frey von der Sünde, ſtirbt in ſeinen Sünden. Dieß iſt nach Joh. ein ausſchließender, aber ein Gegenſatz der Freyheit. Den Juden ſtand vermöge der Gnade frey, ſich von der Welt zu Chriſto zu wenden. Aber ſo lange

sie auf Seiten der Welt standen, galt ihnen die Drohung, daß sie in ihren Sünden sterben würden. In diesem Zusammenhange sagt Jesus

V. 24. 25. *εἶπον οὖν* u. s. w. — *Πιστεύειν, ὅτι ἐγώ εἰμι*, ist der Glaube an den Messias, den Sohn Gottes. Ueber das elliptische *ὅτι ἐγώ εἰμι* vgl. 4, 26. In der Darstellung des Johannes erklärt sich aus dem scheinbar unbestimmten *ἐγώ εἰμι* die Frage der Juden V. 25. *σὺ τίς εἶ;* Diese Frage fällt weniger auf, wenn man sie als Ausdruck des Zweifels nimmt, der eine unumwundene kategorische Erklärung entlocken will. Licht der Welt, Wasserspender, Gesandter Gottes waren den Juden zu unbestimmte Bezeichnungen; sie wollen den König Israels oder dergleichen.

V. 25. ist fast jedes Wort schwierig, auch die Verbindung mit V. 26.

Die lectio recepta ist bis auf die Schreibweise von *ὅτι* gewiß. Mehrere Minuskeln lesen bestimmt *ὅτι*, z. B. 1. 86. u. a. Einige Handschriften der Vlg. haben nach Sabatier qui; eben so S. Mart. u. Ambr. einmahl, auch Aug. in d. tract. nach der lect. vulg. Aber Colb. Verc., auch Ambr. haben quod, Cant. dagegen quoniam, Veron. und viele andere, auch Augustin, quia. Matthäi sagt[1]), quireddendum: cur vero omnino vobiscum loquor? cur frustra vobiscum disputo? So hätten wohl, die so übersetzten, *ὅτι* fragend genommen? Ich zweifle aber sehr, ob die Vulgata je qui als Fragewort gebraucht hat. Man könnte, wie bey Augustin, an einen Schreibfehler denken, aber wahrscheinlicher ist doch, daß qui keine reine Uebersetzung ist, sondern eine auslegende Lesart. Man nahm principium, wie Erasmus[2]) meint, als Adverbium u. conformirte die Antwort der vorangehenden Frage: Tu quis es? Da die Griech. Handschr. keine diplomatische Entscheidung geben, so fragt sich, wie die alten Griech. Interpreten *ὅτι* verstanden haben? Euthym. sagt, *ἐλλειπτικὸν τὸ ῥῆμα κατ' ἦθος. Ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστι· ὅλως ὅτι καὶ λαλῶ*

1) N. T. ed. min. Tom. 1. p. 575.
2) S. die lehrreiche Annot. zu d. St.

ὑμῖν, περιττόν ἐστιν. Ἀνάξιοι γάρ ἐσμε παντὸς λόγου ὡς πεπείρασται. Weſentlich eben ſo Chryſoſt. u. Theoph. Cyr. dagegen verſteht die Stelle ſo: —— ἀλλὰ καὶ δίκαια πάσχω, — ὅτι καὶ λόγων παρ' ὑμῖν ἐποιησάμην ἀρχήν, —— ὅτι καὶ προαπεφώνηκά τι τῶν εἰδότων ὠφελῆσαι κ. ſ. w. Ἔοικε, fährt er fort, δ' ἔτι καὶ ἕτερον ἡμῖν διὰ τούτων ὑποδηλοῦν ὁ χριστός· ἔδει γὰρ μέ φησιν, οὐχ ὑμῖν ὅλως προσλαλῆσαι κατὰ τὴν ἀρχήν [1]), ἐκείνοις δὲ μᾶλλον τοῦτο χαρίζεσθαι [τοῖς μέλλουσιν] καὶ λίαν ἀσμένως ἐφήδεσθαι λόγοις καὶ ἀμελλητὶ τὸν αὐχένα τοῖς εὐαγγελικοῖς ὑποζεῦξαι διατάγμασι. Σημαίνει δὲ διὰ τούτων τὴν ἐθνῶν τὴν πληθύν. Eben ſo Apollinar. Die Griech. Interpreten ſcheinen alſo alle den Satz als Frage des Unwillens genommen zu haben. Hiernach lieſt auch Lachm. fragend, früher ſchon Matthäi ed. min. Καὶ fehlt nach Lachm. Verc. u. Veron., nach Sabatier auch Gat. u. Mm. Aber die Griech. halten es einſtimmig feſt. Es war ſchwer genug, um in der Lat. Ueberſetzung ausgelaſſen zu werden. Was endlich die Verbindung des Satzes mit dem folgenden V. 26. betrifft, ſo verbinden zwar die Griech. Interpret. die Gedanken beyder Sätze mit einander, aber periodiſch verknüpft ſie keiner [2]).

Indem wir nun zur Auslegung der Stelle übergehen, fragen wir zuerſt, was heißt τὴν ἀρχήν?

Die Lat. Väter, welche principium oder initium laſen, nehmen τὴν ἀρχὴν meiſt als ſubſtantiviſche Beſtimmung deſſen, was Jeſus ſey. Auguſtin ſtößt ſich dabey daran, daß im Griechiſchen Texte der Accuſativ ſtehe. Aber nach ſeiner Unwiſſenheit im Griechiſchen hebt er den Anſtoß dadurch, daß er die Frageform quid te esse credemus? vorausſetzt, und darnach die Antwort Jeſu ſo faßt: principium me credite! quia et loquor vobis, h. e. quia humilis propter vos factus ad ista verba descendi. Aber

1) Cyrill erklärt nachher dieß κατὰ τὴν ἀρχὴν durch ἐν πρώτοις, woraus die Lat. Leſeart inprimis erklärlich wird.

2) Matthäi N. T. ed. min. ſagt bey V. 26. richtig: aliud est referre ad superiora sententiam, aliud verba. Nur Cod. Verc. verbindet durch cum multa habeam. Las er ἔχων V. 26.?

abgesehen davon, daß dieß grammatisch durchaus falsch ist, so nennt sich Jesus bey Joh. nie ἡ ἀρχή, auch wird er sonst nirgends im N. T. schlechthin ἡ ἀρχὴ genannt. Apok. 22, 13. ἡ ἀρχὴ κ. τὸ τέλος ist anderer Art. Die Griech. Ausleger nehmen τὴν ἀρχὴν ohne Ausnahme [1]) adverbialiter. Cyrill erklärt es durch κατὰ τὴν ἀρχὴν oder ἐν πρώτοις, Euthymius bestimmt durch ὅλως, Nonnus durch ἐξ ἀρχῆς.

Daß τὴν ἀρχὴν adverbiell, wie τὸ τέλος und dergl. zu nehmen sey, darin sind die neueren Interpreten seit Erasmus einverstanden [2]). Eben so allgemein wird ὅ, τι (ὅ τι) geschrieben und als zu λαλῶ gehöriges Object genommen, so wie Niemand, wenn der Satz nicht fragend zu lesen ist, daran zweifelt, daß derselbe durch ein aus der Frage σὺ τίς εἶ hinzugedachtes ἐγώ εἰμι zu vervollständigen sey. Darüber aber ist fortwährend Streit, 1. wie das adverbielle τὴν ἀρχὴν zu verstehen sey, 2. ob und in welchem Sinne es als nähere Bestimmung zu dem ausgelassenen ἐγώ εἰμι, oder zu dem folgenden ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν gehöre, 3. wie καὶ zu fassen sey? Zu diesen drey Streitpuncten aber kommt durch Matthäi's und Lachmann's Interpunction der vierte, ob der Satz fragend zu lesen sey, oder nicht? Im ersteren Falle wäre derselbe vollständig und bedürfte keine Ergänzung durch hinzugedachtes ἐγώ εἰμι.

Wir erörtern zuerst den Sprachgebrauch des adverbiellen τὴν ἀρχήν, welches zwar für die classischen Philologen ein scopulus interpretum, wie Hemsterhuis [3]) zu seiner Zeit

1) Auch Origenes. Seine Auslegung dieser Stelle ist verloren gegangen. Tom. 19. schließt mit 8, 24. und Tom. 20. fängt mit 8, 37. an. Aber, da er zu 1, 1. wo er alle Stellen über den theologischen Begriff ἀρχὴ zusammenstellt, unsere Stelle nicht gebraucht, so muß er τὴν ἀρχὴν hier als Adverbium genommen haben.

2) Mit Ausnahme von Meyer. S. nachher.

3) Luc. Nigr. p. 66.

ſagte, zu ſeyn aufgehört hat, für die neuteſtam. Ausleger aber in dieſer Stelle immer noch bleibt.

Τὴν ἀρχὴν iſt als Adverbium ein ἅπαξ λεγόμ. im N. T. In der altteſtam. Gräcität finden wir es aber ſo Gen. 41, 21. 43, 18. 20. Dan. 8, 1., in der Bedeutung von früher, vordem.

In dem allgemeinen Griech. Sprachgebrauche [1]) hat das adverbielle *τὴν ἀρχὴν* oder *ἀρχὴν* eine zwiefache Bedeutung.

1. Die erſte, urſprüngliche iſt, Anfangs, im Anfange, im Gegenſatz gegen das Gegenwärtige oder Nachherige, alſo vordem, ehemahls. So z. B. Thuc. 2, 74. *οὔτε τὴν ἀρχὴν — ἐπὶ γῆν τήνδε ἤλθομεν, — — οὔτε νῦν — ἀδικήσομεν.* Isocr. Nicocl. p. 72. *ὥσπερ ὤνπερ ἦν τὴν ἀρχήν, τούτους καὶ νῦν ἔχειν τὴν βασιλείαν.* Arr. Exp. 3, 11. *οὕτως ὅπως τὴν ἀρχὴν ἐτάξαντο, ἔμειναν τῆς νυκτὸς ξυντεταγμένοι.* Vergl. Herod. 1, 86. 140. 203. u. a. m.

2. Die zweyte, abgeleitete Bedeutung iſt, überhaupt, gänzlich, *ὅλως*, omnino, prorsus. In dieſer Bedeutung ſteht es in der Regel in negativen Sätzen, mit vorangehender oder nachfolgender Negation, z. B. Xen. Cyr. 1, 6. 16. 1, 2. 3. Soph. Ant. 92. Phil. 1223. El. 431., wo der Scholiaſt bemerkt, *ἐπιῤῥηματικῶς ἀντὶ τοῦ καταρχάς, ὅλως.* Plat. apol. 29. C. Gorg. 478. C. Aehnlich gebraucht Plato Euthyd. 277. C. *ἐξ ἀρχῆς — μηδεμίαν.* Vergl. ferner Ael. V. H. ed. Periz. 3, 14. 9, 29. 14, 1., auch Joſephus Arch. 1, 3. 8. 3, 15. 3. 15, 7. 5. Lennep hat über den adverbiellen Gebrauch von *τὴν ἀρχὴν* und *ἀρχὴν* folgenden Kanon aufgeſtellt: Ubi *τὴν ἀρχὴν* sive cum negatione, sive in oratione negante aut privante ponitur, per omnino reddendum.

1) Vergl. Elsner Observ. sacr. zu d. St. Steinheil Observatt. in nonnulla N. T. loca in Symbb. litt. Brem. Tom. 1. P. 1. p. 11 sqq. Lennep ad Phalar. Epist. XVI. p. 82 sqq. und Ep. LXXXVIII. p. 251 sq. Viger. ed. Herm. p. 80. und 723. De Wette, theol. Stud. u. Krit. 1834. Heft 4. S. 924 ff.

E contrario quaecunque ajentia aut horum similia sunt, in iis omnibus semper in initio, primum, vel simile sonat. Dieſer Kanon rechtfertigt ſich ſelbſt in folgenden ſcheinbar widerſprechenden Stellen: Plat. Lys. p. 215. *Πῶς οὖν οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἡμῖν φιλοὶ ἔσονται τὴν ἀρχήν, οἱ μήτε ἀπόντες ποθεινοὶ ἀλλήλοις — μήτε παρόντες χρείαν αὐτῶν ἔχουσι;* Inc. auct. Demod. Plat. opp. p. 381. *ἀρχὴν δὲ τί δεῖ παντῶς ἄλλους ξυμβουλεύειν ὑμῖν, εἴπερ κρίνειν τὰ τοιαῦτα ἱκανοί ἐστε;* Max. Tyr. dissert. XXI. 5. ed. Dübner p. 84. *Τί δὲ καὶ τὴν ἀρχὴν σεμνόν, τὸ τἀληθῆ εἰδέναι καὶ τεταμιεῦσθαι ἐν τῇ ψυχῇ θησαυρὸν ἄγονον καὶ ἄργον καὶ ἄκαρπον, μηδὲν αὐτῆς ὀνίνασθαι μέλλοντα, μηδὲ ὠφελῆσαι ἑτέρους;* Auch Phil. de Abrah. §. 23. *Πῶς γὰρ ἂν τὴν ἀρχὴν εἰσελθεῖν ὑπέμειναν, εἰ μή —.* In dieſen Stellen iſt die Frage negativ gedacht. Aber ſehr verſteckt iſt die Negation ſchon Heliod. IV, p. 180. *Τὸ μὲν ἀπείρατον γενέσθαι τὴν ἀρχὴν ἔρωτος, εὔδαιμον.* Hier rechtfertigt Lennep ſeinen Kanon durch das negative *ἀπείρατον*. Dagegen ſcheint dieſer durchaus nicht anwendbar auf Heliod. IX. p. 409. *ὀργὴν τὸ πρᾶγμα ποιησάμενος* (ὁ Ὑδάσπης), *εἰ τὴν ἀρχὴν ὅλως* (?) *ἀντιστῆναι διενοήθησαν* (Sienitae), *ἀλλὰ μὴ τὴν πρώτην* (ſo lieſt Lennep, ſtatt *παρὰ τὴν πρώτην*) *ἑκοντὶ φέροντες αὐτοὺς ἐνεχείρησαν.* Lennep bemerkt: expectabat Hydaspes, Sienitas *τὴν ἀρχὴν οὐδὲ* restituturos. Dieß iſt richtig, aber, da der negative Satz als Gegenſatz folgt, ſo kann *τὴν ἀρχὴν* nicht negativ gedacht worden ſeyn. Eben ſo ſteht, wenn die Leſeart geſund iſt, *ἀρχὴν* affirmativ Solon. Iamb. fr. 29. Delect. ed. Schneidew. *τῶν οὕνεκ' ἀρχὴν πάντοθεν κυκλείμενος ὡς ἐν κυσὶν, πολλαῖσιν ἐστράφην λύκος.* Dagegen iſt Phal. Epist. 88. *ὅσους ἐλθεῖν γε κατ' ἀρχὰς ὡς ἐμέ, τοὺς μὲν νόσοι, τοὺς δὲ πατέρες, πολλοὺς δὲ κωλύει τὰ πολιτικά*, die Negation in *κωλύει* verſteckt. Ob aber auch Plat. Epin.

973. D. ἅπαντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι γινώσκομέν τινα τρόπον, ὡς ἐξ ἀρχῆς τὸ γενέσθαι χαλεπὸν ἅπαντι ζώῳ, — in χαλεπὸν ſo eine verſteckte Negation liege, iſt mir zweifelhaft.

Nach allen dieſen Obſervationen ſcheint ausgemacht, daß τὴν ἀρχὴν und ἀρχὴν in der Regel in negativen oder negativirenden Sätzen omnino iſt. Man wird nicht irren, wenn man dieſe Formel rationell ſo verſteht, daß der Accuſativ den Anfang einer Sache fixirt, und indem man den Anfang negirt, damit die Sache ſelbſt negirt, alſo gänzlich. Allein man kann ſich τὴν ἀρχὴν auch affirmativ gebraucht denken, nemlich ſo, daß der Accuſativ die Bewegung wohin ausdrückt, alſo bis zum Anbeginn[1]), bis zum Grunde einer Sache, und in ſofern gänzlich. So gebraucht Paus. Lacon. p. 211. ἐς ἀρχήν, — οὕτως οὐδὲ ἐγχωροῦν ἐστιν ἐς ἀρχήν.

Hieraus ergiebt ſich unmittelbar, daß, da τὴν ἀρχὴν nie die enumerative Bedeutung, erſtlich, für's erſte, zunächſt, hat, die Auslegungen unſrer Stelle von Dr. Paulus und Olshauſen, welche jenes vorausſetzen, falſch ſind.

Der erſte erklärt ſo: Für's erſte bin ich das, was ich auch jetzt zu Euch rede, d. h. zunächſt nichts mehr, als das, wofür Ihr mich unmittelbar aus meinen Reden erkennen könnt, Euer Ermahner; würdet Ihr dieß anerkennen, ſo würdet Ihr alsdann weiter einſehen, was ich mehr bin. Aber u. ſ. w. — Allein, wenn auch τὴν ἀρχὴν enumerativ genommen werden dürfte, wie konnte Joh. den Herrn auf jene einfache Frage ſo verwickelt, ja verſchroben antworten laſſen? Auch war Jeſus, gerade nach Joh., zunächſt nicht der Ermahner, ſondern der Heiland der Juden. Als dieſer hatte er das Recht zum ἔλεγχος. Aber geſetzt, er hätte ſich vorzugsweiſe als Richter oder

1) So Roſt Gr. Gramm. 6te Ausg. 504.

Ermahner darstellen wollen, konnte dieß Joh. nicht einfacher ausdrücken, vgl. z. B. 5, 45.? Olshausen glaubt diese Auslegung dadurch verbessert zu haben, daß er V. 25 und 26. unmittelbar periodisch verbindet, und so erklärt: Für's erste habe ich, was ich Euch auch offen sage, Vieles an Euch zu tadeln und zu strafen, ich bin also Euer ernster Ermahner. — Allein die ungeschickte und unnöthige Parenthese ὅ, τι κ. λ. ὑμ. macht die Erklärung nicht besser, eher schlechter; denn es fehlt nun das zweytens gänzlich, was Paulus in seiner Auslegung doch noch anzubringen weiß. Olshausen sagt zwar, das zweytens fehle, weil die Antwort eine züchtigende seyn und der Ausdruck erstlich die Idee erwecken sollte, daß Jesus, wenn er gewollt, noch sehr vieles hätte anführen können. Allein in πολλὰ ἔχω liegt ja schon das sehr Viele, was er hat. Ist dieß das Nächste, Erste, wo steckt das andere Viele?

Beurtheilen wir nun diejenigen Auslegungen, welche von dem erweislichen Sprachgebrauch des adverbiellen τὴν ἀρχὴν ausgehen, so können wir uns dieß Geschäft dadurch erleichtern, daß wir zuerst versuchen, die verschiedenen philologischen Möglichkeiten der Auslegung aufzustellen, und darnach die Erklärungen selbst zu classifiziren.

Von Allen wird mit Recht vorausgesetzt, daß der Satz V. 25. τὴν ἀρχὴν ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν selbstständig ist, und mit V. 26. in keiner periodischen Verbindung steht. Unter dieser Voraussetzung kann derselbe entweder ohne Frage oder fragend gedacht werden. Die meisten Ausleger setzen voraus, daß er keine Frage ist. In diesem Falle kann τὴν ἀρχὴν entweder als nähere Bestimmung des ausgelassenen ἐγώ εἰμι, oder des folgenden ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν angesehen werden. Je nachdem man nun τὴν ἀρχὴν in der Bedeutung von Anfangs, im Anfange, oder überhaupt, durchaus nimmt, entstehen, wenn es als nähere Bestimmung von ἐγώ εἰμι gedacht wird, folgende

Erklärungen: 1. Von Anfang bin ich, was ich Euch auch ſage, sum a rerum primordiis (cf. 1, 1.) ea natura, quam me esse profiteor. So erklärt Fritzſche [1]). 2. Von vorn herein, vor allen Dingen, bin ich, was ich auch zu Euch rede. Dieß iſt die Erklärung von de Wette, welche von ihm ſelbſt näher ſo entwickelt wird. Jeſus wollte den Juden unmittelbar auf ihre Frage gar nicht antworten, ſondern ſie auf ſein Reden überhaupt, λαλεῖν, verweiſen. Hätte er kurz geantwortet, ich bin der Meſſias, ſo hätten ſie ſich an den poſitiven todten Begriff gehalten, und da ſie dieſen in ihm nicht bewährt gefunden, ſich nur noch mehr verſtockt. 3. Allerdings, omnino, profecto, bin ich, was ich Euch auch ſage, nemlich der Chriſt. So Kuinöl und ich ſelbſt in der erſten und zweyten Ausgabe.

In allen drey Auslegungen bekommt καὶ vor λαλῶ ſein Recht, es drückt die Correſpondenz des εἶναι und λαλεῖν aus. Auch iſt unbedenklich, das Präſens λαλῶ auf die fortwährende Lehrthätigkeit Jeſu überhaupt zu beziehen. Zwar könnte man daran einigen Anſtoß nehmen, daß das nachdrucksvolle τὴν ἀρχὴν auf das ausgelaſſene ἐγώ εἰμι bezogen wird. Aber dieß ließe ſich rechtfertigen. Betrachten wir jene drey Erklärungen im Einzelnen, ſo iſt gegen die erſte zu bemerken, daß in der Frage der Juden für Jeſus kein Motiv lag, auf ſein uranfängliches Seyn zurückzugehen. Kap. 8, 58. ſpricht er davon, aber in einer ganz andern Verbindung und polemiſch. Auch trage ich Bedenken, τὴν ἀρχὴν ohne weiteres für ἐξ ἀρχῆς zu nehmen. Der Accuſativ geſtattet dieſe Bedeutung nicht, und ich weiß keine Stelle, wo dieſelbe erweislich wäre. Dieß entſcheidet auch ſchon gegen die zweyte, die de Wettiſche Erklärung. De Wette geht richtig davon aus, daß Jeſus abweiſend antworten will. Aber wenn Jeſus in

1) De conformat. N. T. critica. Giess. 1841. p. 53.

demſelben Augenblick auf ſein λαλεῖν überhaupt hinweiſt, ſo iſt dieß zu wenig abweiſend und zu wenig hinweiſend zugleich. Zu wenig hinweiſend, denn es war gerade jenen Fragern zu viel zugemuthet, aus den Reden einen richtigen Schluß zu ziehen. Sonſt pflegt Jeſus, z. B. 10, 25 ff, auf ſeine Werke und Reden zugleich zu verweiſen. Wollte er aber hier bloß auf ſeine Reden hinweiſen, warum ſagt er dann nicht in Joh. Art, wie 6, 63., ſeine ῥήματα, ſeine λόγοι geben Zeugniß davon, wer er ſey. Gegen die dritte Erklärung bemerken wir, daß τὴν ἀρχὴν nie als Verſicherungspartikel gebraucht wird. Joh. würde, ſollte Jeſus bloß profecto ſagen, ſicher die Formel ἀμὴν gebraucht haben.

Diejenigen, welche τὴν ἀρχὴν als nähere Beſtimmung des folgenden ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν anſehen, können, ſo lange ſie den Satz ohne Frage denken, dem τὴν ἀρχὴν nur in der Bedeutung von initio einen ſchicklichen Sinn abgewinnen. Wir unterſcheiden auf dieſer Seite folgende Erklärungen: 1. Ich bin, was ich auch anfangs geſagt habe. So Elsner und Tholuck. 2. Gleich anfangs habe ich geſagt, was ich auch jetzt ſage. So Meyer.

Schicklich vergleicht Elsner dem Inhalte nach, 10, 25 ff. und der Redeform wegen Plaut. Capt. 3, 4. 91. — eho! dic mihi, Quis igitur ille est? — Quem dudum dixi a principio tibi. Allein, wenn in dieſer erſten Auslegung λαλῶ gerade zu für λελάληκα oder ἐλάλησα genommen wird, ſo iſt dieß falſch.

Die zweyte Auslegung corrigirt dieſen Fehler, indem ſie λελάληκα bey τὴν ἀρχὴν ergänzt. Aber dieß iſt offenbar zu viel ergänzt. Außerdem hat dieſe Erklärung gegen ſich, daß ſie das Präſens λαλῶ in Gegenſatz gegen λελάληκα ſtellt, ohne nachweiſen zu können, daß Jeſus gerade jetzt von ſich ſagt, wer er ſey. Die erſte, wie die zweyte Erklärung müſſen epochemachende Anfangsreden Jeſu über

ſich ſelbſt gegen die Ἰουδαῖοι vorausſetzen, welche ſich in dieſer Art nirgends im Ev. finden. Meyer verweiſt auf 2, 13 ff. Aber hier iſt mehr That, als Rede. Man kann ſagen, Jeſus habe von Anfang an durch Werke und Worte überall zu verſtehen gegeben, auch ausdrücklich erklärt, wer er ſey. Unter dieſer Vorausſetzung könnte man die erſte Erklärung mit Elsner ſo faſſen, daß Jeſus abweiſend ſage, er wolle nicht immer vergebens wiederholen, was er von Anfang ſo oft geſagt habe. Abweiſend in dieſer Art ſcheint die Rede allerdings. Aber könnte man auch das Präſens λαλῶ von dem fortdauernden Reden und Lehren Jeſu verſtehen, und den Satz ſo faſſen: Ich bin, was ich von Anfang an auch ſage, rede, daß ich bin, nemlich der Geſandte des Vaters, — ſo würde doch gegen dieſe ganze Auslegungsweiſe ſprechen, daß τὴν ἀρχὴν die Bedeutung von a principio, ab initio nicht hat.

Verſuchen wir nun, da der Satz ohne Frage in keiner Art einen durch Sprachgebrauch und Zuſammenhang hinreichend geſicherten, deutlichen Sinn giebt, ob nicht der Weg der Alten, welche den Satz fragend leſen, beſſer zum Ziele führt.

Schon Meyer hat in der neueren Zeit dieſen Weg wieder betreten. Er ſchlägt [1]) folgende Interpunction und Auslegung vor: Τὴν ἀρχήν; ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν; Jeſus antworte nemlich befremdend, affectvoll: Den Hauptpunct? Das, was ich gerade zu Euch rede? Das fragt Ihr noch? — Allein dieſer Erklärung können wir aus folgenden Gründen nicht beyſtimmen. Erſtlich iſt der Gebrauch von ἡ ἀρχὴ in der Bedeutung die Hauptſache, im Gegenſatz gegen Nebenſache im Griechiſchen unerweislich. Im Rabb. Gebrauch mag ראשׁית die Hauptſache in der Disputation ſeyn [2]). Aber wer dieß Griechiſch wiedergeben wollte,

1) Nachtrag zu Joh. 8, 25. im Anhange ſ. Commentars zur Apoſtelgeſchichte.

2) S. Lightfoot zu d. St.

würde eher τὸ κεφάλαιον oder dergleichen, nicht ἡ ἀρχὴ gesagt haben. Dazu kommt zweytens, daß in dem Zusammenhange gar keine Anzeige ist, daß Haupt- und Nebensache unterschieden wird. Endlich drittens ist die zweyte Frage mehr, als dunkel, da Jesus V. 23. doch nur sehr mittelbar gesagt hatte, wer er sey. Meinte Jesus wirklich den bestimmten Ausspruch V. 23. ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί, so müßte Joh. λέγω, nicht λαλῶ schreiben. Ueberhaupt hat de Wette darin Recht, daß λαλεῖν in seinem Unterschiede von λέγειν nicht gestattet, hier an einen bestimmten Ausspruch Jesu über sich zu denken.

Richtiger haben die Alten den ganzen Satz als Eine Frage genommen, worin τὴν ἀρχὴν nachdrucksvoll vorangestellt ist. Unwillig fragend weist Jesus die Frager ab mit den Worten: Ueberhaupt, warum rede ich nur noch zu Euch, da Ihr so wenig hört und versteht? Dem Sinne nach sagt Jesus 10, 25. auf dieselbe Frage dasselbe: εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε. Die Form der Frage betreffend, so ist zu bemerken, daß τὴν ἀρχὴν in der Bedeutung von omnino gern in der Frage steht, und zwar, wie die obigen Beyspiele beweisen, gerade in der abweisenden, negativen, wie hier. Inc. auct. Demod. (s. oben) steht ἀρχὴν auch nachdrucksvoll in der Frage voran. Der Zusammenhang mit V. 26. entspricht dieser Auslegung, wie sich nachher zeigen wird. Auch behält λαλῶ sein volles Recht, sowohl in seiner Bedeutung, als in seiner Präsensform. Nur zweyerley bedarf der weiteren Rechtfertigung, erstlich das fragende ὅ, τι, zweytens καί. Was das erste betrifft, so stellt Passow als anerkannte Observation [1]) fest, 1. daß ὅστις in der indirecten Frage nicht selten gebraucht wird, aber auch in der directen, wenn die ergangene Frage in der Antwort wiederholt wird, z. B. Arist. Ran. 198. Av. 698. 2. Daß das

1) S. Handwörterb. unt. ὅστις.

neutr. ὅ, τι häufig abſolut als Adv. warum, weßhalb, aus welchem Grunde, beſonders in der indirecten Frage und überhaupt in reflexiven Sätzen ſteht. So finden wir Plat. Men. p. 74. D. in der Frage: ὅ, τι ἔστι τοῦτο, ὃ οὐδὲν ἧττον κατέχει τὸ στρογγύλον ἢ τὸ εὐθύ, ὃ δὴ ὀνομάζεις σχῆμα u. ſ. w., wo ſtatt ὅ, τι von den Herausgebern wohl τί geſetzt worden iſt [1]). Eben ſo Euthyd. 287. B. τὸ γὰρ οὐκ ἔχω ὅ, τι χρῶμαι ὅ, τί ποτε λέγεις; vergl. Phileb. p. 23. C. Sophist. p. 236. E. Vielleicht iſt auch Matth. 7, 14. ὅ, τι (ὅτι) die richtige Leſeart, welche bey Griesbach durch τί verdrängt worden iſt. Denn Cod. B. hat urſprünglich ὅτι und Origenes las ſo Comm. ad Matth. Tom. 12. §. 12. [2]). Iſt in ſolchen Fragen mit dem relativ. ὅ, τι oder ὁπότερον und dgl. immer etwas Elliptiſches, wie Stallbaum [3]) bemerkt, der scire velim oder dergleichen ergänzt wiſſen will, ſo liegt in unſerer Stelle das Elliptiſche in dem ἦθος der Rede, wie Euthymius ſagt, und man könnte hiernach der Frage den Ton geben: Ueberhaupt weiß ich nicht, warum ich nur noch zu Euch rede.

Das ſchwierige καὶ erklärt Locella [4]), der unſere Stelle ſo überſetzt: principio (i. e. ante omnia) quid tandem (de me scilicet) dicam vobis? durch tandem, denique, und führt für den Gebrauch des ὅ, τι καὶ in dieſem Sinne mehrere Stellen an, in denen allen aber ὅ, τι nicht fragend iſt, und welche zu der bekannten Kategorie gehören, wonach καὶ (auch) häufig nach den Relativen entweder verſtärkend oder vermindernd ſteht. Iſt ὅ, τι hier fragend, ſo kann dabey nur die Kategorie der Fälle in Betracht kommen, in welchen καὶ hinter dem Fragwort eine gradatio ad minus auch nur, auch ſchon, auch

1) Vergl. Stallbaum Men. 40 sq.
2) Nach Lachmann's Praef. p. XLIII. ſteht auch Mark. 9, 11. 28. und Mark. 2, 7. in Cod. B. ὅ τι fragend für διὰ τί.
3) Zu Euthyd. 271. A. ὁπότερον καὶ ἐρωτᾷς; p. 72.
4) Xenoph. Ephes. annot. p. 164 sq. ed. Peerlkamp. p. 161.

noch und dergl. ausdrückt. Wir vergleichen Plat. Euthyd. a. a. O. ὁπότερον καὶ ἐρωτᾷς; Demosth. Phil. 1, 46. τί χρὴ καὶ προσδοκᾶν; derselbe pro coron. §. 23. τί γὰρ καὶ βουλόμενοι μετεπέμπεσθ' ἂν αὐτοὺς ἐν τούτῳ τῷ καιρῷ; Wir dürfen dabey Hermann's [1]) Erklärung der Formel τί χρὴ καὶ λέγειν; nicht übersehen, wonach diese Frageform den Nebenbegriff hat, — wenn ja etwas zu sagen ist. So drückt das καὶ auch in unserer Stelle die Verstärkung der abweisenden Frage aus: überhaupt warum rede ich nur noch zu Euch? Euthymius erklärt also dem Sinne nach richtig: ὅλως, ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν, περιττόν ἐστι.

V. 26. schließt sich nach beglaubigter Lesart ohne alle Verbindung an. Nur Syr. hier. hat καὶ πολλά. Nonnus verbindet V. 25. u. 26. dadurch, daß er ἔχων V. 26. paraphrasirt. Eben so scheint Cod. Verc., cum multa habeam, gelesen zu haben. Aber dieß ist keine wahre Lesart. Das ἦθος der Rede spricht für die Verbindungslosigkeit. Liegt in der abweisenden Frage V. 25., daß Jesus nichts weiter über sich zu sagen habe, so steht hier πολλὰ ἔχω dem dort versteckten οὐδὲν ἔχω, περὶ ὑμῶν dem mitgedachten περὶ ἐμαυτοῦ, und das λαλ. κ. κρίνειν dem bloßen λαλῶ gegenüber. In diesem Gegensatze sagt Jesus: (Nichts über mich,) Vieles über Euch habe ich zu reden und zu richten. Euthym. rhetorisirt, indem er sagt; λαλεῖν εἰς κατηγορίαν καὶ κρίνειν εἰς τὸ κολάσαι, aber allerdings wird λαλεῖν durch κρίνειν näher bestimmt als ein richterliches, verurtheilendes, strafendes. In πολλὰ ἔχω λαλεῖν (multa habeo dicere) liegt, daß Jesus viel Stoff, Ursach zu solchem richterlichen Reden hat. Die Formel ἔχω mit folgendem Inf. drückt das objective Können aus, wie AG. 4, 14. 25, 15. Die Juden gaben Jesu viel Stoff, Grund zu klagen, zu richten. Er hat bereits V. 21 – 24. über

1) Viger. p. 837. 820.

ſie gerichtet, ihren Unglauben geſtraft. Nicht dieß iſt mit dem πολλὰ ἔχω λαλ. gemeint, aber es iſt ein Theil von dieſem Vielen. Die Formel ἔχω λαλεῖν bezeichnet nicht das ſchon Geſagte, ſondern das zu Sagende, vergl. Luk. 7, 40. Joh. 16, 12. Dort wird nach geſchehener Aufforderung geſagt, was Jeſus dem Simon zu ſagen hat. Joh. 16, 12. aber folgt ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστ. ἄρτι auf ἔτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, alſo das zu Sagende wird nicht geſagt, und die Worte ἀλλ' u. ſ. w. enthalten den Grund, warum Jeſus nicht ſagt, was er ſagen kann. Dieſe Stelle iſt der unſrigen ſehr ähnlich. Auch hier wird das viele zu ſagende nicht geſagt, und es folgt ein ἀλλά. Dieſe Aehnlichkeit überſchätzend und die Verſchiedenheit überſehend, deutet Euthymius, dem Chryſoſt. folgend, unſere Stelle ſo: πολλὰ δύναμαι περὶ ὑμῶν λαλεῖν — —, ἀλλ' οὐ βούλομαι νῦν, διότι οὐδὲ ὁ πατήρ μου βούλεται. Προείρηκε γὰρ 3, 17. Allein ein ſolcher Gegenſatz des Könnens und Nichtwollens, des Jetzt und Künftig, iſt in keiner Art angedeutet. Eben ſo wenig können die Worte ἀλλ' ὁ πέμψ. u. ſ. w. den Grund enthalten, warum Jeſus jetzt nicht weiter richtend reden will. Andere haben das ἀλλὰ auch als elliptiſche Formel des Abbrechens genommen, etwa ſo: Ich hätte Vieles über Euch zu ſagen und zu richten, aber genug! Achtet vor allem darauf, daß Gott wahrhaft iſt und ich nichts ſage, als was ich von ihm gehört habe. — Aber, ich hätte viel zu reden, müßte heißen πολλὰ εἶχον λαλεῖν, und, wenn ἀλλὰ in dieſer Art abbrechen ſollte, müßte der Satz deutlich etwas von dem Bisherigen Verſchiedenes enthalten, und die verſchiedene Beziehung deſſelben irgendwie, etwa durch γινώσκετε ὅτι, ausgedrückt ſeyn.

Um zur richtigen Auslegung zu gelangen, fragt ſich vor allem, was enthält der Satz ἀλλ' ὁ πέμψ. u. ſ. w. für einen Gedanken? Wir finden darin mit Tholuck zwey Vorderſätze zu einem verſchwiegenen Schluſſe. Jeſus

ſagt: Der mich geſendet hat, iſt wahrhaft, handelt und ſpricht nach der Wahrheit; und ich, ſein Geſandter, rede nur, was ich von ihm gehört habe, dieß und nichts anderes. Daraus folgt von ſelbſt: Alſo rede ich die Wahrheit. Dieſer Schluß aber erinnert an 5, 30. beſonders 8, 16., wo Jeſus verſichert, daß ſeine κρίσις ἀληθής ſey. Gehen wir nun auf den Zuſammenhang von V. 21. zurück, ſo hatte Jeſus bereits richtend über die Juden geſprochen. Allein dieſe wollten die Wahrheit ſeiner κρίσις nicht gelten laſſen. Er ſoll ihnen ſagen, wer er ſey, daß er ſich unterfange, ſo zu ihnen zu reden. Nachdem Jeſus ſie mit ihrer Frage abgewieſen, erklärend, er habe zu ihnen nichts über ſich, viel aber über ſie zu ſagen, und zu richten, mehr, als er eben geſagt habe, fügt er hinzu: Aber, wie viel ich auch über Euch zu richten habe, ſo iſt meine κρίσις doch ἀληθής, denn ich rede zur Welt nur, was ich von dem Vater, dem Wahrhaftigen, gehört habe. Sonach iſt ἀλλά nicht abbrechend, ſondern drückt den Gegenſatz aus zwiſchen der möglichen Willkühr, dem ἀφ' ἑαυτοῦ des πολλὰ κρίνειν, und der wirklichen göttlichen Wahrheit ſeines Gerichts, vergl. 5, 30. Es liegt in dem Ganzen die Aufforderung, ſich gegen ſeine züchtigenden Reden weder jetzt noch künftig zu verſchließen, ſondern die κρίσις, den ἔλεγχος Gottes, des Vaters, darin zu erkennen. Statt ταῦτα λέγω lieſt Lachmann ταῦτα λαλῶ nach BDKLT. 13. 33. u. a. m. Unſtreitig iſt dieß auch dem Sinne nach vorzuziehen. Nicht eine beſtimmte Rede meint Jeſus, dann müßte es λέγω heißen, ſondern überhaupt die Verkündigung des Gehörten, dieß iſt λαλεῖν, vergl. V. 28. Εἰς τὸν κόσμον, ſteht für τῷ κόσμῳ Mark. 13, 10. Luk. 24, 47. κηρυχθῆναι εἰς — iſt aber lebendigerer Ausdruck der Richtung und Verbreitung, als der Dativ.

V. 27. Ob die Juden durch irgend ein Wort oder Zeichen zu erkennen gaben, daß ſie nicht wüßten, wer der

Wahrhaftige ſey, der ihn geſandt habe [1]), erhellet nicht. Joh. führt dieß bloß als Thatſache an, wodurch die folgende Erklärung Jeſu V. 28. 29. veranlaßt wurde. Der Unverſtand der Juden iſt auch hier auffallend. Aber es war wohl weniger Mißverſtand der Worte, als Mangel an Verſtändniß und Anerkennung der Sache ſelbſt, alſo der Unglaube, wodurch Jeſus veranlaßt wurde,

V. 28. und 29. den Juden zur Warnung, ſich aber zur tröſtlichen Hoffnung die weitere Erklärung zu geben: Wenn Ihr (durch Euren Unglauben und Eure Feindſchaft) den Menſchenſohn werdet ans Kreuz erhöhet haben, dann werdet Ihr erkennen, daß ich der Sohn Gottes bin; dann werdet Ihr auch einſehen, daß ich nichts von mir ſelber thue, ſondern, wie mich der Vater gelehrt hat, ſo und nichts anderes (ταῦτα) rede u. ſ. w.

Daß ὑψώσητε, wie 3, 14. 12, 32. 33., den Kreuzestod bedeute, darüber iſt unter den älteren Auslegern faſt Eine Stimme. Nur Calvin hält den Ausdruck für abſichtlich zweydeutig, und bezieht ihn ſowohl auf den Kreuzestod, als auch auf die Verherrlichung Jeſu. Dr. Paulus läßt aber nicht einmahl die Zweydeutigkeit gelten, und überſetzt, offenbar wider den ſonſt klaren Zuſammenhang: Wenn Ihr erſt mich, dieſen Menſchen, hochhalten, mir in meinen Behauptungen über mich ſelbſt Zutrauen ſchenken werdet u. ſ. w. Der Tod Jeſu iſt die Epoche ſeiner Verherrlichung auch unter den Juden. Wer von dieſen irgend empfänglich war, auf den mußte das Martyrthum des heiligſten Knechtes Gottes den Eindruck machen, daß er erkannte, Jeſus ſey der Meſſias. So lange dieſer noch in Knechtsgeſtalt vor ihnen wandelte, gehörte ein reines Auge dazu, um in ſeiner σαρξ ſeine δόξα zu erkennen. Zwar brachte der ſchmähliche Tod am Kreuze

1) Euthymius: εἰκὸς γάρ, αὐτοὺς διαπορεῖν πρὸς ἀλλήλους λέγοντας· τίς ἐστιν ὁ πέμψας αὐτόν;

neuen Anſtoß für den ſinnlichen Sinn, aber wer irgend empfänglich war, den hob die größere Macht des Geiſtes, die ſich in der Gemeinde kund gab, darüber hinweg.

Beyde Sätze, καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ und καὶ ὁ πέμψας με V. 29. können abhängig von γνώσεσθε ὅτι gedacht werden. Wenigſtens über den erſten Satz kann kein Zweifel ſeyn. Dieſer Satz iſt eine Expoſition von ὅτι ἐγώ εἰμι in Beziehung auf V. 26. und 27. Dadurch eben iſt Jeſus der Meſſias, daß er, als der Sohn, nichts thut und lehrt, als den Willen des Vaters. Dagegen ſcheint καὶ ὁ πέμψ. V. 29. unabhängig von τότε γνώσεσθε V. 28. zu ſeyn. Zwar kann Jeſus recht gut geſagt haben, nach ſeinem Tode werde man auch erkennen, daß der Vater mit ihm geweſen und ihn als ſeinen Heiligen nie verlaſſen habe. Allein für den Satz καὶ ὁ πέμψας iſt die Beziehung auf τότε γνώσεσθε ſchon etwas fern, ſo daß der Deutlichkeit wegen ὅτι beſtimmter ausgedrückt werden müßte. Die Hauptſache aber iſt, daß οὐκ ἀφῆκε ohne Copula [1]) wie von neuem anhebt. So nehme ich alſo V. 29. als unabhängigen Satz in dieſem Sinn und Verhältniß zu V. 28.: Jeſus tröſtet ſich V. 28. über den Mangel an gegenwärtiger Anerkennung mit der zukünftigen; V. 29. aber damit, daß trotz aller Verkennung Gott mit ihm ſey, ihn nicht allein und ohne Hülfe gelaſſen, weil er allezeit thue, was Gott gefalle. Statt des Aor. ἀφῆκε erwartet man das Präſens, ſofern der Satz das beſtändige Mitſeyn des Vaters ausdrücken ſoll. Allein Joh. knüpft offenbar an den Aor. ὁ πέμψας an, und zwar ſo, daß er den Act der Sendung und des οὐκ ἀφιέναι als eins denkt. So iſt der Aor. vollkommen gerechtfertigt. Man könnte wegen dieſer Verbindung denken, ἀφιέναι ſey das zur Sendung gehörige Entlaſſen, und den Satz ſo faſſen: der mich geſendet, hat mich nicht entlaſſen, um allein, ohne ihn, zu ſeyn.

1) Nur einige wenige Codd. haben καί.

Allein, offenbar gebraucht Joh. ἀφιέναι μόνον von dem Verlaſſen und Alleinlaſſen, vergl. 16, 32. Setzen wir nun aber, daß der Sinn iſt: Und der mich ſendete, iſt mit mir, er hat mich nicht verlaſſen, daß ich allein bin, ohne ihn, — ſo ſcheint der Begriff des Verlaſſens von Gott eben nicht ſchicklich. Die Vergleichung von AG. 14, 17. οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν, mit folgendem Partic. d. Präſ., führt darauf, daß auch hier mehr der Begriff des Laſſens, pati, gemeint iſt, woraus der präſentiſche Sinn der Stelle begreiflicher wird. Alſo: er hat mich nicht allein ſeyn laſſen. Der Grund dieſer beſtändigen Gemeinſchaft ſelbſt iſt, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε, was nichts anderes iſt, als daß Jeſus überall den Willen Gottes thut. Nur mit dem Heiligen iſt Gott allezeit.

Lachmann hat das entbehrliche ὁ πατήρ hinter μόνον nach BDLT u. a. ausgelaſſen. Aehnlich wie 14, 10., ſind die Glieder des Gegenſatzes V. 28. ποιῶ und λαλῶ nicht unmittelbar einander entſprechend. Ποιῶ iſt der allgemeinere Begriff, worin das λαλῶ als beſonderer, die Lehrthätigkeit, worauf es hier vorzüglich ankam, ſ. V. 26., enthalten iſt. — Statt ταῦτα leſen Ev. 31. 40. Verc., dem καθὼς entſprechender, οὕτως, aber ohne Grund.

V. 30–59. folgt ein immer mehr ſich ſteigernder Wortwechſel über die wahre Freyheit und die wahre theokratiſche Kindſchaft Abrahams, veranlaßt durch den Zuſpruch Chriſti an die Gläubigen, in ſeiner Jüngerſchaft zu bleiben und durch ſeine Wahrheit immer freyer zu werden. Im Wechſel der Vertheidigung und des Angriffs hebt Jeſus die Reinheit ſeines ſittlichen Charakters und die Erhabenheit ſeiner theokratiſchen Würde mit großem Nachdruck hervor.

V. 30. In unmittelbarer Folge ſeiner bisherigen Erklärungen werden dem Herrn Viele im Glauben geneigt. Insbeſondere ſcheint die Schlußerklärung V. 28. und 29. auf die Empfänglichen Eindruck gemacht zu haben. Frühere

Eindrücke mochten mitwirken. Aber, obwohl dieſer Glaubensanfang, nicht durch Wunder, ſondern den λόγος Chriſti, die ῥήματα ζωῆς angeregt, alſo geiſtigerer Art war, ſo ſcheint er ſich doch über das dunkle Gefühl von der Wahrheit deſſen, was Jeſus von ſich behauptete, nicht erhoben zu haben. Zur wahren Jüngerſchaft aber gehört mehr, als ſolcher Anfang. Nur das treue Bleiben im Worte Chriſti macht zum wahren Jünger. Dieß ſchärft Jeſus den Gläubigen ein, indem er

V. 31. und 32. ſagt: Nur wenn Ihr in meinem Worte (Lehre) bleibet (der Wahrheit treu und folgſam), ſeyd Ihr wahrhaft meine Jünger; werdet die Wahrheit erkennen, und die (erkannte) Wahrheit wird Euch frey machen.

Μένειν ἐν τῷ λόγῳ, vergl. 15, 7. ſetzt ein εἶναι ἐν τῷ λ. voraus. Dieß in dem Worte ſeyn, oder Gemeinſchaft damit haben, lag in jedem Glaubensanfange. Im Nachſatze würde ἔσεσθε, was einige ſpätere Gr. Handſchriften und einige Lat. bieten, gewöhnlicher und dem folgenden γνώσεσθε entſprechender ſeyn, vergl. V. 36., aber ἐστὲ iſt richtiger, da ein dauerndes Jüngerſeyn ausgedrückt werden ſoll, vergl. 11, 9. 10. 12, 24. 1 Kor. 5, 1. — Den Jüngern, welche eben nur äußerlich oder augenblicklich dem Herrn anhingen, den Scheinjüngern, ſteht gegenüber der Jünger in Wahrheit, der innerlich anhängliche, vom Vater gezogene, treue. Dieſer, durch die heilige Wahrheit angezogen, ſucht ſie zu erkennen, zu ſeinem Eigenthume zu machen. Die Wahrheit, die Offenbarung des göttlichen Willens, iſt im Worte Chriſti gegeben, vergl. 1, 17., wird aber darin nur in treuem Glauben je länger je mehr erkannt. Die Wahrheit giebt das Licht des Lebens, die Freyheit von Irrthum und Sünde, die Erlöſung. Hiernach ſehnt ſich der Menſch. Aber nur die Wahrheit in dem Worte Chriſti gewährt dieſe Freyheit.

Weil es V. 36. parallel heißt, der Sohn macht frey, Jeſus ſich aber 14, 6. die Wahrheit nennt, meint Euthy-

mius γνώσ. τὴν ἀλήθειαν sey gleich γνώσ. ἐμέ. Eben so Chrysost. und Theophyl. Allein viel näher liegt hier die Wahrheit im Worte Christi, wozu freylich auch die Erkenntniß Christi selbst gehört.

V. 33. Jesus meinte V. 32. die geistige Messianische Freyheit, das Messianische Heil selbst. Gewiß ist, daß die antwortenden Juden dieß nicht verstehen, indem sie an die äußere Freyheit denken. Meinten sie die politische Nationalfreyheit, so vergaßen sie, daß sie eben jetzt unter der Römischen Botmäßigkeit standen, und von dem Messias gerade die Befreyung von diesem Joche erwarteten; ja indem sie sagten, οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε, müßten sie, wäre dieß von der politischen Unabhängigkeit zu verstehen, auch von der früheren Geschichte des Volkes nichts gewußt, oder alles vergessen haben. Dieß ist aber, selbst in augenblicklicher Verblendung leidenschaftlicher Feindschaft, kaum denkbar. Man muß daher annehmen, daß sie die Befreyung, welche Jesus verheißt, auf jeden Einzelnen, nicht auf die Nation, also auf die individuelle bürgerliche, nicht die gemeinsame politische Freyheit bezogen. In dieser Beziehung konnten sie mit Verstand und Wahrheit sagen, als Abrahams Samen seyen sie eben keine Sclaven, hätten auch Niemandem jemahls als Sclaven gedient. Von Hause aus war jeder geborene Nachkomme Abrahams ein Freyer. Die Sclaven bey den Israeliten waren ursprünglich Ausländer. Es gab freylich auch von Alters her Sclaven Hebr. Abkunft, aber so tief lag dem Mosaischen Gesetz der Gedanke von der angeborenen Freyheit der Israeliten zum Grunde, daß es gebot, den Hebr. Knecht nach sechs Dienstjahren freyzulassen. Je höher hiernach den Juden die bürgerliche Freyheit galt, desto seltsamer, verletzender schien ihnen die Voraussetzung, daß sie Sclaven seyn und erst frey werden sollten. Euthymius: ἐπὶ τῇ ὕβρει τῆς σωματικῆς εὐγενείας ἀγανακτοῦσιν, ὑποπτεύσαντες, ὡς δούλοις ἀνθρώπου τινὸς εἰπεῖν αὐτοῖς.

Wer sind aber diese, die das Wort Jesu so wenig verstehen, oder so wenig Lust haben zu verstehen? Nach der unmittelbaren Verbindung der Sätze V. 30–33. — eben jene Gläubigen V. 30., zu denen V. 31. und 32. gesagt ist. Auch scheint Jesus sich in der Erwiederung V. 36., indem er das Wort von der Freyheit wiederholt, an eben dieselben zu wenden. Konnten aber diese bey einiger Empfänglichkeit das Wort Jesu so mißverstehen? Ihr Glaubensanfang um des Wortes willen läßt mehr Verstand und guten Willen vermuthen. Auf keinen Fall konnte Jesus zu diesen unmittelbar sagen, daß sie ihn zu tödten suchten V. 37. Dieser Vorwurf und was weiter Hartes darauf folgt bis V. 47., konnte nur den feindlichen Ἰουδαίοις gelten, welche auch V. 48. ausdrücklich als Hauptunterredner genannt werden. Diese sind auch hier V. 33. die Antwortenden. Das Wort Jesu an die Gläubigen giebt den Ἰουδαίοις Veranlassung zu der Frage, welche mehr Unempfänglichkeit des Gemüthes, als reinen Unverstand auszudrücken scheint; denn es liegt darin, daß sie seiner Befreyung nicht bedürften. Aber warum sagt hier Joh. nicht οἱ Ἰουδαῖοι? Um Mißverständniß zu verhüten, war es nothwendig. Wir haben die Wahl zwischen folgenden zwey Erklärungen: Entweder Joh. hat V. 30–32. nur als Unterbrechung des bisherigen Gesprächs mit den Juden und als Veranlassung einer neuen Wendung betrachtet, so daß ihm nicht nöthig schien, V. 33. die bisherigen Hauptunterredner wieder besonders zu nennen, oder V. 33. sind die Antwortenden die Gläubigen, und Joh. denkt diese so schwach an Glauben und Verstand, daß sie in dieser Schwachheit von dem Jüd. πόθος von den Ungläubigen und Feindlichen, nicht wesentlich verschieden, auch den Vorwurf V. 37. mittelbar verdienten, der unmittelbar nur den Feindlichen galt. Diese letztere Erklärung ziehen Meyer, Lücke, Olshausen und Kling vor; ich selbst bin ihr in der ersten und zweyten Ausgabe zugethan gewesen.

Nach wiederholter Prüfung aber muß ich ſie jetzt verwerfen und der erſteren, als der einfacheren, und der Joh. Compoſitionsweiſe am meiſten entſprechenden, mit Lampe, Kuinöl, de Wette u. A. den Vorzug geben.

V. 34. Jeſus erklärt den Begriff der Meſſ. Befreyung durch die Wahrheit, indem er den Gegenſatz davon, den Begriff der ſittlichen Knechtſchaft, der Sündenſclaverey, hervorhebt. Von dieſer bedurften Alle, auch die bürgerlich freyeſten, der Erlöſung. In jedem Sündenacte, ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν, liegt eine Unfreyheit, eine Gebundenheit des vernünftigen Willens durch die an ſich fremde Macht der Sünde, vergl. Röm. 6, 17 ff. 7, 14 ff. Der abſtracte Freyheitsbegriff, worauf die Zurechnung der Schuld der Sünde beruht, wird im N. T. vorausgeſetzt, aber nicht ausgedrückt. Im A. T. wird zwar Gen. 4, 7. von einer Herrſchaft über die Sünde geſprochen, aber der Begriff der Knechtſchaft der Sünde kommt nicht vor, ſo nahe er auch zu liegen ſcheint, und ſo häufig er in der Griechiſchen Sprachweiſe iſt, auch der Jüdiſchen, bey Philo und Joſephus[1]). Τῆς ἁμαρτίας fehlt D Cant. Verc., auch Klemens Alex. hat es nicht. Man könnte es als eine erklärende Gloſſe anſehen. Allein die meiſten Auctoritäten halten es feſt, und offenbar dient es dazu, den Begriff vollſtändiger und unzweydeutig auszudrücken.

V. 35. und 36. Der Hauptgedanke iſt dieſer: Von der Knechtſchaft der Sünde befreyet Euch allein der Sohn durch ſeine Wahrheit. Damit rechtfertigt Jeſus vollſtändig ſeinen Zuſpruch an die Gläubigen V. 32.

Der Gedanke wird im Bilde der analogen bürgerlichen Knechtſchaft und Freyheit dargeſtellt. Zuerſt V. 35. wird in einem allgemeinen Erfahrungsſatze des bürgerlichen Lebens das entgegengeſetzte Verhältniß des Sclaven und des Sohnes zum Hauſe, worin beyde ſind, bezeichnet. Der

1) S. Wetſtein zu V. 32 und 33.

Gegensatz zeigt sich besonders darin, daß der Sohn, als Erbbesitzer, als geborener Herr, im Hause immer bleibt, der Sclav dagegen nicht. Der Ausdruck οὐ μένει kann an sich die Freylassung, aber auch die Ausstoßung, Verjagung bedeuten. Im ersteren Falle läge die Beziehung auf die gesetzlich nothwendige Freylassung der Sclaven im 7. Jahre ihres Dienstes und im Jobeljahre, vergl. Exod. 21, 3. Lev. 25, 40 ff. Deut. 15, 42 ff., nahe. Diese könnte um so mehr hier gemeint seyn, da οὐ μένει etwas im Begriff des δοῦλος selbst liegendes ausdrückt, also eine regelmäßige Entlassung, wobey man eben nur an jene gesetzliche Freylassung denken kann. Auch scheint dafür zu sprechen, daß V. 36. bestimmt von der Befreyung des Sclaven die Rede ist. Zu entfernt dagegen liegt die Beziehung auf die Vertreibung der Hagar und ihres Sohnes aus dem Hause Abrahams Genes. 21, 10. vgl. Gal. 4, 30. Auch entspricht dieses Exempel dem allgemeinen Satz unserer Stelle zu wenig, da Ismael zwar der Sohn einer Sclavinn, aber doch zugleich Abrahams Sohn war. — Indessen hat auch jene erste Beziehung ihre Schwierigkeit. Die Freylassung nach dem Gesetz war ein Gut, das Gut der Freyheit selbst. Hier aber wird das Nichtbleiben im Hause als ein Uebel gedacht. Man darf also wenigstens diese Beziehung nicht zu weit verfolgen, wenn sie nicht den Gedanken, statt deutlich, dunkel machen soll. Dieser aber läßt sich auch ohne dieselbe verstehen. Es ist für den Sinn unserer Stelle gleichgültig, wie der Sclave aus dem Hause scheidet, ob er freygelassen oder als Sclav verkauft oder ausgestoßen wird, genug, er ist als Sclav ein Fremder im Hause. Dieß ist das Wesentliche. Der Sclav gehört nicht zur eigentlichen, besitzenden, freyen Familie; er kann, wenn der Herr will, im Hause bleiben, aber er bleibt nicht nothwendig, wie der Sohn. Dieser, der wesentlich freye, ist im Hause einheimisch, er bleibt darin als Erbe, und repräsentirt, wie die Freyheit so die Continuität

des väterlichen Hauſes und Beſitzthums. Was bildet ſich nun aber in dieſer Analogie ab? Das Haus iſt das Haus Gottes, die Theokratie, die Gemeinſchaft der wahrhaft freyen Söhne Gottes. Dazu gehörten die Juden als wahre Söhne Abrahams. Aber abgefallen von der wahren Abrahamitiſchen Geſinnung, vgl. V. 37 ff., der göttlichen Kindſchaft, worauf ihr Recht beruhete, waren ſie keine echten Söhne des göttlichen Hauſes mehr, ſondern Knechte der Sünde. Als ſolche gehörten ſie nicht dem Hauſe Gottes an, ſondern der Welt (κόσμος), in der es keine wahre Freyheit giebt.

Der Sohn, der im Hauſe immer bleibt, iſt V. 35. zunächſt Bild der wahren göttlichen Kindſchaft und Freyheit überhaupt. Der Artikel vor υἱὸς iſt wie vor δοῦλος der Artikel des Gattungsbegriffs. V. 36. dagegen iſt ὁ υἱὸς der beſtimmte Sohn Gottes vorzugsweiſe, Chriſtus. Dieſer allein giebt den Knechten der Sünde die wahre Freyheit durch ſeine Wahrheit. Iſt οὖν echt, — nur wenige Zeugen 13. 69. 124. Verc. Corb. Rd. laſſen es aus, — ſo iſt damit ausgedrückt, daß V. 36. aus V. 35. folgt. Wie aber folgt aus V. 35. V. 36? Nicht daraus, daß der Sohn im Hauſe bleibt, der Knecht nicht. Der im Hauſe bleibende Sohn iſt dort nicht Bild des Freylaſſenden, ſondern des Freyen, der keiner Freylaſſung bedarf. Bleiben wir im Bilde, ſo hat, ſo lange der Sohn noch Sohn, und nicht der Herr ſelbſt ſchon iſt, eben nur der Herr des Hauſes, der Vater, das Recht der Freylaſſung. Von dieſer Seite alſo läßt ſich V. 36. aus V. 35. nicht folgeren. Und doch, wenn V. 36. aus V. 35. folgen ſoll, ſo kann der Verbindungsbegriff nur in ὁ υἱὸς liegen. Aber muß denn οὖν nothwendig nur eine unmittelbare Folgerung aus V. 35. ausdrücken? Betrachten wir das logiſche Verhältniß der Sätze V. 33–35. genauer. V. 35. führt unmittelbar den Gedanken von V. 34. nicht weiter, ſondern macht ihn nur durch ein Analogon anſchaulich und ſchließt ihn als nächſte

Antwort auf V. 33. ab, nemlich so: Ich meine, sagt Jesus, Knechte der Sünde, welche nicht mehr zu dem Abrahamitischen Gotteshause gehören, wenn sie auch leibliche Nachkommen Abrahams sind. Wäret Ihr wahre Söhne Abrahams, so wäret Ihr frey und bedürftet der Befreyung nicht. Da Ihr aber Knechte der Sünde seyd, so giebt es für Euch in dieser Beziehung keine andere wahre Freyheit, als durch den Sohn, den Heiland und Erlöser von der Sünde. — Dieß ist die zwischen den Zeilen zu lesende Voraussetzung, woraus V. 36. gefolgert wird, als völliger Abschluß der Antwort zur Rechtfertigung dessen, was Jesus V. 32. gesagt hatte, und was die Juden nicht verstehen wollten. Der Gedanke V. 36. wird in diesem Zusammenhange noch deutlicher, wenn man ihn negativ ausdrückt: So lange Euch also der Sohn durch die Wahrheit noch nicht frey gemacht hat, seyd Ihr noch keine wahrhaft freyen Söhne, die im Hause des Vaters bleiben, sondern Knechte, die es verlassen müssen.

Allerdings sind ὁ υἱὸς V. 35. und ὁ υἱὸς V. 36. verwandte Begriffe, dort ist das Genus der freyen theokratischen Söhne, hier der μονογενὴς unter denselben gemeint. Aber die Gleichheit des Subjects ὁ υἱὸς V. 35. u. V. 36. ist nur scheinbar. Wer den äußeren Schein für Wahrheit hält, muß mit den Alten, Chrysostomus, Euthymius, Theophylakt, indem er ὁ υἱὸς V. 35. von Christo versteht, in dem μένειν zugleich den Begriff des Rechts oder der Macht, frey zu machen, annehmen, was aber unstatthaft ist. Jenes μένειν des Sohnes drückt zwar auch nach Euthymius zunächst den Gegensatz gegen das οὐ μένει des Sclaven aus, aber, indem er die Stelle so entwickelt, oder vielmehr erweitert: ὁ δοῦλος οὐ κληρονομεῖ τὴν οἰκίαν τοῦ κυρίου αὐτοῦ· ὁ υἱὸς κληρονομεῖ αὐτήν· λοιπὸν ἐκεῖνος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ἐλευθεροῦν, δοῦλος ὢν, ἐγὼ ἔχω ἐξουσίαν ἐλευθεροῦν, υἱὸς ὢν καὶ μένων ἐν τῇ οἰκίᾳ τ. πατρός μου ἀεί, καὶ κληρονομῶν τὴν

ἐξουσίαν αὐτοῦ, giebt er auch dem δοῦλος ſchon eine ſpezielle Beziehung auf Moſes, vergl. Hebr. 3, 3–6., der kein Recht habe, frey zu machen. Dieß iſt aber, wie jeder von ſelbſt ſieht, völlig falſch. — Kling[1]), um die Einheit des Subjects, und die unmittelbare Folgerungskraft des οὖν aus V. 35. feſthalten zu können, ſchlägt vor, die Worte ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα logiſch unmittelbar mit dem folgenden ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς V. 36., die erſte Hälfte des Satzes V. 35. mit V. 34. enger zu verbinden, und dieſe Verbindung auch durch die Interpunction ſo zu bezeichnen, daß man mit Lachm. Ende V. 34. ein Kolon oder Komma ſetzt, nach dem erſten αἰῶνα aber ein Punctum, und nach dem zweyten ein Kolon. Allein δὲ V. 35., worauf ſich Kling bezieht, indicirt keine engere Verknüpfung, als den Fortſchritt von dem Begriff des Sündenknechtes zur Erweiterung des Gedankens durch eine entſprechende Analogie. Das parallele μένει εἰς τὸν αἰῶνα deutet auf einen unzerreißbaren Zuſammenhang des Gegenſatzes zwiſchen Sohn und Knecht. Endlich aber iſt der durch jene Conſtruction gewonnene Gedanke: „der Sohn bleibt in Ewigkeit, und der bin ich; wenn daher ich Euch frey mache" u. ſ. w., der Gedanke alſo von der Ewigkeit des Sohnes, als dem Grunde ſeiner befreyenden Macht, dem Zuſammenhange fremd.

Οὕτως hat Joh. für ἀληθῶς, vergl. V. 31., nur an dieſer Stelle. Es gehört aber zu dem neuteſtam. Sprachgebrauche, vergl. Mark. 11, 32. Luk. 23, 47. 1 Kor. 14, 25. u. a.

V. 37. Ich weiß, fährt Jeſus fort, daß Ihr Nachkommen Abrahams ſeyd, (aber nur dem Fleiſche nach, nicht dem Geiſte nach,) denn Ihr ſucht mich zu tödten, weil mein Wort nicht den Fortgang oder Eingang bey Euch findet, den es als das Wort der Wahrheit finden ſollte. — Dieß iſt der Sinn nach V. 39. 40., wo der Gedanke vollſtän-

1) S. Studien und Kritiken 1836. Heft 3. S. 664 ff.

diger entwickelt iſt. Streitig aber iſt die Bedeutung von *χωρεῖ ἐν ὑμῖν*. Man ſieht aus Vergleichung von V. 43. und 47., daß die Worte den Vorwurf des Mangels an Empfänglichkeit für ſeine Lehre, an Aufnahme derſelben enthalten. Johannes hätte nach Analogie anderer Stellen, z. B. 5, 43., eben ſo gut ſchreiben können, *ὅτι οὐ λαμβάνετέ με* oder *τὸν λόγον τὸν ἐμόν*. Origenes, der eben von dem verwandten Tropus des *λαμβάνειν* und *δέχεσθαι* ausgegangen zu ſeyn ſcheint, erklärt daher die Stelle ſo: *ἐοίκασι δὲ οὗτοι, πρὸς οὓς ὁ λόγος, μὴ χωρεῖν τὸν λόγον, οὐ δυνάμενον εἰς αὐτούς, δι' ὑπερβολὴν μεγέθους ἰδίου τοῦ ὑπὲρ αὐτούς, χωρεῖν, ἐπείπερ ἔτι ἦσαν σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ μόνον*. Dieſe Erklärung geht von dem bekannten Sprachgebrauch des *χωρεῖν τι*, etwas faſſen, in ſich aufnehmen aus. So wird *χωρεῖν* auch im geiſtigen Sinne gebraucht Matth. 19, 11. Aber Origenes weiß recht gut, daß Johannes *χωρεῖ ἐν ὑμῖν* geſchrieben hat; er nimmt dieß aber für *χωρεῖ εἰς ὑμᾶς*, in der Bedeutung von Eingang finden. Eben ſo Nonnus: *οὐ γὰρ ἐμός ποτε μῦθος ἐς ὑμέτερον φρένα δύνει*. Aber iſt dieß dem Sprachgebrauche gemäß? Es kommt wohl vor, daß die Griechen von dem Gelde ſagen *χωρεῖ*, es geht ein, kommt ein. Aber dieß iſt doch wohl nur von dem Wachsthum durch Zinſen zu verſtehen, wie Ariſtoph. Nub. 1, 1. *οἱ τόκοι χωροῦσιν*. Es fehlt an einer Stelle, wo in gleichem Sinne von dem *λόγος* geſagt würde *χωρεῖ*, er findet Eingang. Plato ſagt Epist. 7. [1]) — — *λόγος ἐχώρει πολὺς ἐκ Σικελίας* — — von dem Gerüchte, das ſich von Sicilien her über die Neigung des Dionyſius zur Philoſophie verbreitete. Herodian ſpricht 5, 3. 21. von der Verbreitung eines Gerüchtes *φήμη*, und ſagt — *οἱ ἀκούσαντες* — — *ἀπαγγέλλον-*

1) pag. 338. Ed. Becker P. 3. Vol. 3. p. 454.

τες διαβόητον ἐποίησαν τὴν φήμην, ὥστε εἰς πᾶν χωρῆσαι τὸ στρατιωτικόν. Hier iſt χωρεῖν — εἰς — von der durchdringenden Verbreitung eines Gerüchts zu verſtehen. Der Begriff des innerlichen Eingangfindens liegt nicht darin. Ich würde indeſſen kein Bedenken tragen, anzunehmen, daß der Begriff des Eingangfindens zu der Sphäre des χωρεῖν gehöre, und in unſrer Stelle vorzugsweiſe ſtatt finde, wenn mich nicht ἐν ὑμῖν abhielte [1]), was ich nicht mit εἰς ὑμᾶς für gleichbedeutend halten kann. Entweder, man nimmt mit Olshauſen ἐν ὑμῖν prägnant, ſo daß zu der Idee der Bewegung in dem Worte χωρεῖν die der Ruhe, oder, wie Meyer ſagt, des Hingelangens und Bleibens in ἐν ὑμῖν hinzugedacht wird; oder man folgt der Auslegung von Elsner und Kypke [2]), wonach χωρεῖν ſo viel iſt, als προκόπτειν, feliciter succedere, proficere, eine Bedeutung, die ſehr gewöhnlich iſt. Das perſonelle Verhältniß wird dann in der Regel durch den Dativ ausgedrückt. Für den bloßen Dativ aber ſteht ἐν ὑμῖν nicht. Man müßte alſo ἐν ὑμῖν durch unter Euch überſetzen. Dieſe Auslegung ſcheint mir noch immer die unbedenklichſte. Denn, was Tholuck dagegen einwendet, die Bedeutung von προκόπτω ſcheine zu matt und vulgär, ſo geht uns, wenn es nur richtig iſt, das Vulgäre und Matte nichts an. Aber beydes verſchwindet, ſobald man nur daran denkt, daß der unglückliche Fortgang des Wortes Chriſti unter den Juden darin ſeinen Grund hatte, daß ſie es nicht innerlich auf- und annahmen, keinen Sinn und keine Aufmerkſamkeit dafür hatten. So fehlt auch die Beziehung auf das Ge-

1) Kling a. a. O. geht auf die Grundbedeutung des Raum habens in etwas zurück, was er dann prägnant für Eingang und Fortgang haben nimmt. Aber χωρεῖν iſt, wie mich dünkt, nie das im Raume ſeyn, ſondern immer die Bewegung im Raum, die verbreitende oder ausfüllende.

2) In ihren Obſervationen zu d. St.

müth, welche Meyer bey jener Auslegung vermißt, keineswegs.

V. 38. giebt den Grund an, warum sein Wort unter den Juden keinen Fortgang hat. Ursprung und Princip sind auf beyden Seiten zu verschieden. Zwar sind seine Gegner ihm darin gleich, daß sie wie er treulich thun, was sie von ihrem Vater sehen und hören. Aber diese Gleichstellung kann, da schon V. 37. die größte Verschiedenheit angedeutet ist, nur ironisch gemeint seyn. Die schmerzhaft ernste Stimmung, in der Jesus spricht, hebt die Ironie nicht auf, sondern schärft sie nur oder treibt sie hervor [1]). In οὖν, wenn es echt ist, könnte liegen, daß, wenn einmahl ein Vaterverhältniß auf beyden Seiten gesetzt wird, dann nothwendig folgt, daß auch die Juden ihrem Vater folgen. Aber es ist einfacher, mit Tholuck οὖν auf ζητεῖτε u. s. w. V. 37. zu beziehen. Die Ironie der Stelle wird feiner, wenn mit Lachmann weder μου noch ὑμῶν hinter πατρὶ gelesen wird. BCL, Origenes und mehrere Lat. Handschriften lassen beydes aus. Unstreitig wurde es leichter zugesetzt, als ausgelassen. Das ὁ πατὴρ ἡμῶν V. 39. beweist nichts für die Echtheit. Schwieriger ist zu entscheiden, ob ἃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρί, oder ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς zu lesen sey. BCKL, mehrere Minuskeln, einige Uebersetzungen, Origenes, Cyrill und Chrysostomus haben das Letztere. Die recepta ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ kann durch den sonstigen Parallelismus der Sätze herbeygeführt seyn. Auch ist ἠκούσατε, zumahl mit dem folgenden ποιεῖτε, wozu es sich scheinbar weniger schickt, als zu ἑωράκατε, schwieriger. Nur darf man die Schwierigkeit nicht größer machen, als sie ist. Ἀκούειν und ὁρᾶν sind die beyden Hauptformen für das Empfangen der Offenbarung in That und Wort, und sind in ihrer Abwechselung mit einander gleichbedeu-

1) Dieß gegen Meyer zu d. St.

tend ſ. 3, 32. und hier V. 40. Indeſſen wäre möglich, daß man ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρὶ von dem Verhältniſſe der Juden zum Teufel für unſchicklich hielt, und deßhalb ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρὸς ſetzte [1]). Doch ſcheint mir dieß für die Librarien zu viel Ueberlegung zu ſeyn. Παρὰ τῷ πατρὶ ſteht nicht für παρὰ τοῦ πατρός. Jenes bezeichnet die Nähe, die Gemeinſchaft, den Umgang, vergl. Joh. 1, 40. 4, 40. 14, 17. 23. 25. Joh. denkt dabey an die vorweltliche Exiſtenz Chriſti, wie das ἑώρακα andeutet. Anders iſt es 5, 19. 20., wo von dem beſtändigen Hinſchauen Chriſti auf das Vorbild des Vaters die Rede iſt, und deßhalb auch das Präſens βλέπῃ ſteht. Regelmäßig iſt ἀκούειν παρά τινος, vergl. 6, 45. und hier V. 40., wo es dem ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρὶ entſpricht. Weil die Haupthätigkeit Chriſti zunächſt das Lehren iſt, heißt es in dem erſten Gliede des Gegenſatzes λαλῶ in Beziehung auf den λόγος V. 37., von den Juden aber, in Beziehung auf das ζητεῖν ἀποκτεῖναι V. 37., ποιεῖτε. — Lachmann lieſt ſtatt ἐγώ, ὅ, ἃ ἐγὼ nach Origenes und B. Aber dieß ſcheint bloße Correctur aus Liebe zur Symmetrie zu ſeyn.

V. 39 und 40. Wie? Sollen wir einen andern Vater haben, als Du? — So beſtehen die Juden, wohl merkend, daß Jeſus ihnen einen Vorwurf macht, darauf, daß Abraham ihr Vater ſey. Sie mochten hinzudenken: Handeln wir in Abrahams Sinne, ſo handeln wir recht. Jeſus giebt ihnen nähere Erklärung. Τέκνα τοῦ Ἀβρ. iſt kein lexikaliſcher Gegenſatz von σπέρμα Ἀβρ., ſo daß dieß etwa die phyſiſche, jenes die wahre geiſtige Abſtammung bezeichnet. Dieſer Gegenſatz liegt im ganzen Gedanken. Johannes gebraucht auch σπέρμα von dem geiſtigen Verhältniſſe, vergl. 1 Joh. 3, 9. Hier vertauſcht er nur damit das geläufigere, deutlichere τέκνα.

Statt der recepta εἰ τέκνα τ. Ἀβ. ἦτε, τὰ ἔργα

1) So vermuthen Paulus und de Wette.

τ. Ἀβ. ἐποιεῖτε ἄν lieſt Griesbach εἰ — ἐστε — ἐποιεῖτε, Lachmann εἰ — ἐστε — ἐποιεῖτε ἄν. Die Auctoritäten für ἐστε ſind nach Griesbach BDL Vulg. Cant. For. Corb. Foss. Orig. (decies) Aug. Drey Mahl lieſt Orig. ἦτε. Im Nachſatze hat Orig. ebenfalls zehn Mahl ποιεῖτε, — gerade im Commentar zu d. Joh. Ev. — eben ſo Vulg. For. Corb. Foss. Aug. Aber B hat nach Lachmann ἐποιεῖτε ἄν, D ἐποιεῖτε. Ἄν wird überhaupt von mehreren Auctoritäten bey Griesbach ausgelaſſen. Wie iſt nun zu leſen? Schreibt Joh. nach der Regel, ſo muß entweder ἐστε — ποιεῖτε, oder ἦτε — ἐποιεῖτε geleſen werden. Ἄν wird gerade bey dem Imperfect. von der ſpäteren Gräcität häufig ausgelaſſen [1]). Ἐστε mit folgendem ἐποιεῖτε wäre im N. T. nicht ohne Beyſpiel, wenn 2 Kor. 11, 4. εἰ — κηρύσσει — ἀνείχεσθε zu leſen wäre, aber eine Anomalie auch im N. T. wäre es immer [2]). Man müßte, wenn ἐστε — ποιεῖτε zu leſen iſt, den Satz ſo nehmen: Wenn Ihr, wie Ihr vorgebt, Söhne Abrahams ſeyd, ſo thut Abrahams Werke, alſo ποιεῖτε als Imperativ. Allein dazu ſchickt ſich das folgende νῦν δὲ V. 40. nicht. Dieß nöthigt, auf jeden Fall ἐποιεῖτε mit oder ohne ἄν zu leſen. Da aber Joh. ſonſt immer den hypothetiſchen Satz regelmäßig conſtruirt, ſo iſt, zumahl bey der geringen Zahl der Auctoritäten, welche ἐστε — ἐποιεῖτε leſen, dieſer offenbaren Vermiſchung beyder Leſeweiſen um ſo weniger zu trauen. Dazu kommt, daß der Gedanke des Vorderſatzes unleugbar auf der Vorausſetzung Jeſu beruhet, daß die Juden keine wahren Söhne Abrahams ſind, dieſe Vorausſetzung aber nach der Regel allein klar durch εἰ — ἦτε mit folgendem ἐποιεῖτε ausgedrückt werden kann. Wie iſt aber ἐστε entſtanden? Vielleicht kam aus Vers 41. zuerſt das ποιεῖτε in den

1) S. Winers Gramm. §. 43. 2. S. 281.

2) Vergl. Winer a. a. O. und Meyer zu 2 Kor. 11, 4.

Text, und in Folge davon ἐστε, um ſo leichter, da es V. 37. heißt, οἶδα, ὅτι — ἐστε.

Die Werke Abrahams drücken das ganze theokratiſche Vorbild des Erzvaters aus, aber in beſonderer Beziehung auf die Offenbarungen Gottes und das Meſſianiſche Heil, vergl. V. 56.

Ihr ſeyd aber, ſagt Chriſtus, keine wahren Söhne Abrahams, da Ihr mich zu tödten ſucht, einen Menſchen, der die Wahrheit, die ich von Gott gehört habe, zu Euch geredet hat und redet. So etwas, (ſolchen Widerſpruch gegen die Wahrheit Gottes) hat Abraham nicht gethan. — Sollte hier die hypothetiſche Rede von V. 39. fortgeſetzt werden, ſo würde Joh. ἐποιησεν ἄν geſchrieben haben.

V. 41. Nachdem Jeſus den Juden erklärt hat, warum er ſie nicht für wahre Söhne Abrahams halten könne, wiederholt er aus V. 38. das räthſelhafte Wort, daß ſie die Werke ihres Vaters thun, nur nicht Abrahams. — So gerathen ſie, ahnend, auf die halb treffende Vermuthung, er möge ſie wohl im Gegenſatz gegen ſich und ſeine angeblich echte Abkunft von Gott, ſeinem Vater, für Baſtarte in religiöſer Beziehung halten. Im ſtolzen Bewußtſeyn antworten ſie: Meinſt Du die Kindſchaft Gottes, — wir ſind auch nicht aus Hurerey erzeugt; wir haben Einen Vater und das iſt Gott! Nach Euthymius ſollen die Juden dabey an den Gegenſatz gedacht haben zwiſchen ſich, der allein echten theokratiſchen Nachkommenſchaft Abrahams von der Sara, durch die Erzväter, und zwiſchen der unechten Iſmaelitiſchen Nachkommenſchaft Abrahams, welche den Dienſt des allein wahren Gottes verlaſſen hatte und eitlen Götzen diente. Eben ſo Wetſtein und Tittmann. Aber dieſe Beziehung iſt hier zu künſtlich. Auch dachte Niemand daran, das Verhältniß Abrahams mit der Agar bey der unter den Erzvätern beſtehenden Polygamie πορνεια zu nennen [1]). Näher läge die Beziehung auf das

1) Man ſehe, wie Philo de congressu quaerendae eruditionis

Mischvolk der Samaritaner, vergl. V. 48. Aber Ausdruck und Gedanke sind für eine solche besondere Beziehung viel zu allgemein gehalten. Bekanntlich nannten die Hebräer den Götzendienst Ehebruch oder Hurerey, s. Deut. 31, 16. Esaias 1, 21. Ezech. 16, 15 ff. 20, 30. Weish. 14, 12. Hosea nennt 2, 4. (6.) die Götzendiener τέκνα πορνείας, בְּנֵי זְנוּנִים, und Philo sagt: ἄθεος μὲν ὁ ἄγονος, πολύθεος δὲ ὁ ἐκ πόρνης, τυφλώττων περὶ τὸν ἀληθῆ πατέρα, καὶ διὰ τοῦτο πολλοὺς ἀνθ' ἑνὸς γονεῖς αἰνιττόμενος [1]). Diese und ähnliche Stellen rechtfertigen die von den Meisten gebilligte Auslegung, daß die Juden den vermutheten Vorwurf, keine echten Söhne Jehovas, sondern Götzendiener zu seyn, von sich ablehnen. Hätte Theodor von Mopsvestia in der Catene Recht, daß die Juden geglaubt hätten, Jesus werfe ihnen, wie auch früher die Propheten, die unter ihnen nicht seltenen gemischten Ehen und die im Schwange gehende Hurerey vor, so hätte hingereicht: ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα. Da sie aber hinzufügen, ἕνα πατέρα ἔχομεν, τὸν θεόν, so ist der Ausdruck offenbar auf das religiöse Leben zu beziehen.

Lachmann liest εἶπον αὐτῷ ohne οὖν, was BL. 1. Mt. 11. Syr. Arm. Sahid. Rd. Vulg. Ver. Vero. Foss. Corb. weglassen. Es ist leicht zu entbehren. Aber es kann ausgelassen seyn, weil das Folgerungsverhältniß nicht wahrhaft vorhanden zu seyn schien. Statt γεγεννήμεθα liest Lachmann ἐγεννήθημεν, nach BC* u. D*. Aber, abgesehen von der geringen Beglaubigung des Aor., so ist das Perfect. wegen des folgenden ἔχομεν allein statthaft. Man setzte vielleicht den Aor. in Folge der obigen Auslegung des

---

gratia §. 3 und 4. jenes Verhältniß, freylich allegorisch, als ein völlig rechtmäßiges behandelt.

1) De migr. Abrah. Ed. Paris. p. 398. Mangey I. p. 447. §. 12. Ed. Richter. vergl. de vict. offer. Ed. Par. p. 858. Mangey I. p. 262. Richter §. 13.

Theodor v. Mops., welche eher den Aoriſt geſtattet, als das uralte, hiſtoriſch-religiöſe Volksverhältniß. Mit der Antwort V. 41. waren die Juden auf den Punct gekommen, wo ihnen Jeſus unumwunden ſagen konnte, weß Geiſtes Kinder ſie ſeyen, daß nicht Gott V. 42. 43., ſondern der Teufel V. 44. ihr wahrer geiſtiger Vater ſey.

V. 42. Schon Griesbach lieſt εἶπ. αὐτ. ſtatt der recepta εἶπεν οὖν αὐτοῖς, nach BCHL, mehreren Minuskeln und Ueberſetzungen. Der Gedanke iſt vollſtändiger ausgedrückt dieſer: Wer ein Kind Gottes iſt, wie Ihr ſeyn wollt, der muß auch den Sohn Gottes (mich, den von Gott ſtammenden und geſendeten,) lieben, vergl. V. 47. 5, 42 ff. 1 Joh. 4, 6. 15. 5, 1. Das Göttliche wird vom Göttlichen in Liebe angezogen. In dem ἐμὲ liegt der Begriff des υἱὸς τ. θεοῦ. Alſo iſt auch in dem explicativen Satze ἐγὼ γὰρ — das ἐξῆλθον von der Abſtammung zu verſtehen, vergl. 16, 27 f. 30. 17, 8. In ἐξῆλθον iſt ſchon die Erſcheinung angedeutet. Aber, da es mehr den Ausgang, als das Erſchienenſeyn ſelbſt ausdrückt, ſo iſt dieſes noch durch ἥκω beſonders hervorgehoben, vergl. 2, 4. 4, 47. 1 Joh. 5, 20. Die Abkunft Chriſti von Gott in ſeiner Erſcheinung erweiſt ſich dadurch, daß er nicht von ſich ſelber gekommen, ſondern von Gott geſendet iſt.

Lachmann lieſt in d. groß. Ausg. εἰ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν ἦν. Nur B hat den Artikel, aber wahrſcheinlich mit Recht, da V. 38. 39. 41. 44. 49. πατὴρ regelmäßig mit dem Artikel ſteht.

V. 43. Nicht nur lieben werdet Ihr mich, als wahre Gotteskinder, ſondern auch verſtehen. Aber weder das eine noch das andere iſt der Fall. Alſo — ſeyd Ihr nicht von Gott. — So wird V. 42. mit V. 44. durch V. 43. verknüpft. Die Frage giebt der Rede ein ἦθος, oder πάθος, wenn man will. Warum, ſagt ſelber, warum verſteht Ihr mich nicht? Ihr könnt nicht. Aber Ihr könnt nicht, weil Euch der göttliche Wille dazu fehlt, das ἐκ τ. θεοῦ εἶναι.

Von der gewöhnlichen Fassung, wonach auf die Frage διὰ τί — ὅτι als Antwort folgt, abweichend, verbindet de Wette beyde Sätze zu einer Frage, nemlich so: Warum versteht Ihr meine Rede nicht (als die eines Gottesgesandten), daß (in Beziehung darauf, daß) Ihr mein Wort nicht vernehmen könnt? — Dieß ist aber weder an sich verständlich, noch grammatisch richtig. Die sehr bestimmte Frage nach dem Grunde διὰ τί fordert, ὅτι als Causalpartikel, also als Anfang der Antwort zu nehmen. So interpungirt schon Origenes [1]). Jesus erklärt auch sonst oft den Unglauben und Unverstand seiner Gegner aus ihrem Unvermögen, aber nicht dem natürlichen, sondern dem verschuldeten [2]), vergl. V. 46. 47. De Wette meint zwar, ὅτι sey der erklärende Erfahrungssatz für διὰ τί, so daß Jesus dieß sagen wolle: da er leider die Erfahrung mache, daß sie ihn nicht fassen könnten. Allein gerade das letzte war das Urtheil Christi, das erste seine Erfahrung. — Wenn aber Jesus nur sagen wollte: Ihr versteht meine Rede nicht, weil Ihr nicht könnt, warum heißt es dann nicht kurz: διὰ τί τὸν λόγον τὸν ἐμὸν οὐ γινώσκετε; Ὅτι οὐ δύνασθε. Es entsteht also die Frage, ob τὴν λαλιὰν γινώσκειν und ἀκούειν τὸν λόγον einerley oder verschieden sey? Die Verwandtschaft von γινώσκειν und ἀκούειν liegt (s. V. 46. 47.) am Tage. Ἀκούειν ist das verstehende Hören und γινώσκειν das hörende Verstehen der Rede [3]). Aber hierin liegt doch ein Unterschied. Setzen wir λαλιὰ und λόγος gleich, so scheint das Verhältniß dieses zu seyn, daß das Nichtverstehen der Juden seinen Grund darin hatte,

---

1) Tom. 20. 18. erklärt er: σῖτον ἐστὶ τοῦ ἡμῶν μὴ γινώσκεσθαι τὴν ἐμὴν λαλιὰν τὸ μὴ δύνασθαι ὑμᾶς ἀκούειν τοῦ λόγου μου. Eben so Cyrill.

2) In diesem Sinne sagt Euthym. τὸ οὐ δύνασθε τὸ οὐ βούλεσθε σημαίνει νῦν.

3) Origen. a. a. O. τὸ μὲν ἀκούειν αὖν ἐπὶ τοῦ στοιέναι τάσσεσθαι τῶν λεγομένων, τὸ δὲ γινώσκειν ἐπὶ τοῦ καταλαμβάνοντα συγκατατίθεσθαι, τῷ φωτὶ τῆς περὶ τῶν λεγομένων γνώσεως πεφωτισμένον.

daß ihnen das göttliche, geiſtige Gehör dafür fehlte. Aber ſind λαλιὰ und λόγος rein daſſelbe?

Im claſſiſchen Sprachgebrauch iſt λαλεῖν das Lallen, Lauten, das hörbare Sprechen an ſich, λέγειν das Reden, das denkende Wortbilden. Eben ſo unterſcheiden ſich λαλιὰ oder λάλη und λόγος. Dem (unartikulirten) λαλεῖν der Hunde und Affen ſetzt Plutarch das menſchliche φράζεσθαι entgegen, λαλοῦσι μέν, οὐ φράζουσι δέ. Von Menſchen gebraucht und ethiſch, iſt λαλιὰ das bloße Sprechen, das Geſchwätz, ἀκρασία λόγου ἄλογος, wie es in der Platon. Definition heißt, nach Theophraſt verſchieden von der λογοποιία, der Fabeley, Zeitungsträgerey. Xenophon nennt Cyr. 1, 4. 1. das kindiſche Vielſprechen des Knaben Cyrus. πολλὰ λαλεῖν im Gegenſatz gegen das klügere Reden des gereifteren. Ohne dieſe ethiſche Bedeutung wird λαλεῖν und λαλιὰ gebraucht von dem Sprechen, dem Geſpräch an ſich, ohne Rückſicht auf ſeinen Inhalt. So gebraucht es Lucian von der ſprechenden Action des Tanzes de salt. 63. δοκεῖς τοὺς χεῖρας αὐτὰς λαλεῖν. Joſephus de b. J. 2, 8. 5. von den Geſprächen der Eſſäer, τὰς λαλιὰς ἐν τάξει παραχωροῦσιν ἀλλήλοις. Dagegen hat λέγειν und λόγος eine ſo weſentliche Beziehung auf den Inhalt, den Gedanken, daß λόγος den Gedanken, den Begriff, ja die Vernunft ſelbſt bezeichnet. Je nachdem λόγος im Gegenſatz gegen ἔργον gedacht wird, λαλιὰ aber als λόγος λαλούμενος, treten die Worte in ihren Bedeutungen einander näher, ſo daß λαλιὰ im guten Sinne mit λόγος, dieſes aber mit λαλιὰ im ſchlimmen Sinne gleichbedeutend werden kann. Der bibl. Sprachgebrauch unterſcheidet ſich von dem claſſiſchen weſentlich nicht, nur daß λαλεῖν häufiger von dem verſtändigen Sprechen, dem Ausſprechen beſtimmter Rede, der Verkündigung des Wortes gebraucht wird, und ſo nicht ſelten da ſteht, wo die claſſiſche Sprache λέγειν, ἐρεῖν, εἰπεῖν gebraucht. So wird beſonders durch den ſynonymen Hebr. Parallelismus

λαλιὰ mit λόγος nicht ſelten rein gleichbedeutend, z. B. Hiob 33, 1. ἄκουσον τὰ ῥήματά μου, καὶ λαλιὰν ἐνωτίζου μου, und Pſ. 19, 3. οὐκ εἰσὶ λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν. Allein immer bleibt auch im N. T. der urſprüngliche Unterſchied. Matth. 26, 73. Mark. 14, 70. iſt λαλιὰ die Ausſprache, Joh. 4, 28. 29. λαλιὰ das unbeſtimmte Gerede der Frau, im Gegenſatz gegen den beſtimmten λόγος Chriſti. Matth. 9, 33. Luk. 11, 14. heißt es ἐλάλησεν ὁ κωφός, nicht ἔλεγεν, Jak. 1, 19. βραχὺς εἰς τὸ λαλεῖν, nicht λέγειν, 1 Kor. 14, 5. nicht γλώσσαις λέγειν, ſondern λαλεῖν. Röm. 3, 19. ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, und ganz in der Ordnung ἐλάλησε — λέγων mit folgender beſtimmter Rede, Matth. 14, 27. 23, 1. u. a. Sehr deutlich tritt der Unterſchied hervor 1 Kor. 14, 9. ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον; vgl. V. 19. λόγους λαλεῖν, Worte ausſprechen. Wie verhalten ſich nun hier λαλιὰ und λόγος? Mit der Synonymie von γινώσκ. und ἀκούειν iſt auch die Synonymie von λαλιὰ und λόγος geſetzt. Synonymie aber iſt keine reine Identität. Wie in dem γινώσκ. das ἀκούειν liegt und in dieſem jenes, ſo iſt auch in der λαλιὰ Chriſti als beſtimmter Inhalt der λόγος, — die λαλιὰ iſt der λαλούμ. λόγος, — in dem λόγος aber, ſofern er hörend vernommen wird, iſt die λαλιὰ mitgedacht. Joh. gebraucht in dem zweyten Satze λόγος, nicht λαλιά, um den eigentlichen, beſtimmten Inhalt der λαλιὰ anzudeuten; und er gebraucht ἀκούειν, um die erſte Bedingung des γινώσκειν, das geiſtige Vernehmen und Aufmerken auf den Inhalt der Rede auszudrücken. Die Unterſcheidung zwiſchen λαλιά, Ton der Rede, Redeweiſe, und λόγος, Lehrinhalt, oder zwiſchen λαλιά, beſondere Rede, und λόγος V. 31. Inbegriff der Lehre, finde ich weder durch den Zuſammenhang, noch durch den Sprachgebrauch gehörig gerechtfertigt.

V. 44. Was Jesus bisher negativ gesagt hatte, daß die antitheokratische, antimessianische Gesinnung der Juden weder von Gott noch von Abraham seyn könne, erklärt er positiv: der Teufel, der Fürst dieser Welt, sey ihr Vater. Warum können sie das Wort Christi nicht hören und verstehen? Weil sie vom Teufel sind. — Nach BCDHLS, mehreren Minuskeln, Klemens, Herakleon, Origenes u. a. lesen Griesbach und Lachmann statt der recepta πατρός, τοῦ πατρός. Der Artikel wurde bey πατρὸς als vermeintlichem Prädicatbegriff leicht ausgelassen. Da aber der Teufel als der bestimmte Vater der Gegner (ὁ πατὴρ ὑμῶν) gedacht wird, so scheint der Artikel nothwendig. Oder bedeutet der Artikel, daß der Teufel objectiv als Vater charakterisirt wird, der seine Kinder in der Welt hat?

Es versteht sich, daß hier nur von einem sittlichen Verhältnisse die Rede ist. Aber es ist nicht das Verhältniß der Aehnlichkeit, sondern der Causalität, (ἐκ) gemeint. Der διάβολος ist auch nach Joh. das causale Princip des Bösen, des antitheokratischen Weltsinnes. Als Kinder des Teufels in diesem Sinne, wollen die Juden der Wahrheit nicht glauben, ja den heiligen Redner derselben sogar tödten. In beyden Stücken ist der Teufel Anfänger und Vorbild.

Zur Teufelskindschaft gehört des Teufels Willen, seine Begierden haben, und durch That realisiren als Werkzeuge desselben in der Welt. Dieß ist das θέλειν der Teufelskinder, ihr Wollen und Trieb. So ist der Grund des Nichtkönnens V. 43. das teuflische θέλειν. Das Präsens θέλετε ist in der Allgemeinheit des Satzes zeitlos zu nehmen. Jesus bezeichnet den feindlichen Charakter der Juden. Aber er hat dabey im Auge den gegenwärtigen Fall. Und so hebt er im Charakter des Teufels zweyerley hervor, den Menschenmord, und den Haß gegen die Wahrheit.

In welchem Sinne heißt es vom Teufel, daß er ein Menschenmörder von Anfang an gewesen und in der Wahr-

heit nicht beſtehe [1])? Ueber den ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς gab es in der alten Kirche zwey Hauptmeinungen. Die meiſten, wie Origenes, Chryſoſtomus, Auguſtin, Theophylakt, und das Scholion zu Codex g bey Matthäi, verſtanden unter dem Menſchenmord des Teufels von Anfang die Verführung der erſten Eltern zur tödtenden Sünde. Cyrill aber von Alexandrien [2]) bezog den ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς auf den erſten Menſchenmord, Kainitiſchen Brudermord, nemlich ſo, daß die Juden durch Kain vom Teufel abſtammen, ὃς πρῶτος ἀνθρώπων ἁπάντων ἐλέγχων μὲν οὐκ ἠγάπησε τὸν σωφρονιστήν, φθόνου δὲ καὶ φόνου καὶ δόλου καὶ ψεύδους καὶ ἀπάτης ἀρχὴ μετ' ἐκεῖνον ἐδείχθη τὸν Σατανᾶν, ὁ ὅπερ μὲν δικαίως ὀνομάζοιτο καὶ υἱός. Der Hauptgrund ſeiner Auslegung iſt, daß er am Ende des Verſes ſtatt καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ las καθὼς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Verſtand er nun unter dem πατὴρ αὐτοῦ den Teufel, ſo mußte er für den ἀνθρωποκτόνος und ψεύστης einen Sataniſchen Sohn haben. Dieſer iſt ihm Kain, der Vater oder das Urbild des ungläubigen Judenthums [3]). Außer dieſen beyden Hauptauslegungen lernt man aus dem Scholion im Codex d bey Matthäi [4]) noch eine andere des Alterthums kennen, welche unter dem

1) Vergl. hier Dr. Nitzſch; über den Menſchenmörder von Anfang Joh. 8, 44., in der Berl. theol. Zeitſchrift Heft 3. S. 52 ff.

2) Comment. in Joannem p. 560. und Glaph. in Gen. lib. I. Opp. I. p. 18.

3) Epiphanius verſteht gar unter dem teufel. Vater der Juden den zweyten Kain, den Judas Iſcharioth, ſich berufend auf 6, 70. S. Haer. 38. ed. Petav. Colon. I. p. 279 sq. — Περὶ τοῦ Ἰούδα ἔλεγε τοῖς Ἰουδαίοις, ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται· καὶ ᾧ τις πείθεται, τοῦτον πατέρα ἔσχηκε καὶ ἀρχηγὸν τῆς αὐτοῦ πειθοῦς. φησὶν οὖν ὁ Κύριος· ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑμῶν, τοῦ διαβόλου, ἐστί· ἐπειδὴ ἀντὶ τοῦ Χριστοῦ τῷ Ἰούδᾳ ἐπείσθησαν.

4) Evang. Joan. Appendix N. 2. p. 371. Das Scholion iſt aus Photius.

διάβολος den Antichriſt, in welchem der wahre Teufel wohne, verſtanden wiſſen wollte [1]). Euthymius aber ſtellt neben die Origeneiſche Auslegung die Cyrilliſche und verbindet beyde, nur wendet er die letztere anders. Nach der gewöhnlichen Leſeart am Ende des Verſes καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, bezieht er αὐτοῦ auf ψεύδος, nicht auf ψεύστης, und verſteht unter dem Menſchenmörder von Anfang den Teufel ſelbſt, ſofern er den erſten Mord in der Welt angeſtiftet hat und der Vater der Lüge iſt [2]).

Die neueren Ausleger folgen faſt alle der Origeneiſchen Anſicht, und nur Wenige, wie Döderlein und Nitzſch, wenden ſich zur Cyrilliſchen in der Form, in welcher ſie Euthymius gegeben hat. Jene, die Origeneiſche, ſcheint auf den erſten Anblick viel für ſich zu haben; zuerſt im allernächſten Zuſammenhange die ſcheinbar ausſchließliche Beziehung des Folgenden auf die Lüge und Liſt des Teufels bey dem Sündenfalle des erſten Menſchenpaares, ſodann aber einige ähnlich lautende und die geiſtige Beziehung von ἀνθρωποκτόνος rechtfertigende Stellen, wie Weish. 2, 24. Röm. 5, 12. 1 Joh. 3, 15., endlich auch das ἀπ' ἀρχῆς, ganz ſtreng genommen. Der Zuſammenhang aber fordert, unter dem Menſchenmörder von Anfang den Teufel zu verſtehen, ſo fern er den Kain zum Brudermorde, zum erſten Morde, anſtiftete. Zweyerley iſt es, was Jeſus den Juden zum Vorwurf macht, und weßhalb er ſie weder für Abrahams, noch für Gottes Kinder könne gelten laſſen, ſondern für Kinder des Teufels halten müſſe, nemlich Mordluſt im eigentlichen und ſtrengen Sinne, und Wahrheitshaß, der Grund von jener.

---

1) Eine ſolche Erklärung deutet auch Cyrill an, aber er billigt ſie nicht.

2) Τὸν πρῶτον ἄνθρωπον κτείνας, τὸν Ἀδάμ. Αὐτὸς γὰρ αὐτῷ τὸν θάνατον προεξένησεν. Εἶτα καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν Ἄβελ ἀνελών· αὐτὸς γὰρ καὶ αὐτῷ τὸν ἀδελφὸν Κάϊν ἐπανέστησε κτείνας τῷ φθόνῳ.

Indem er ihnen nun zeigen wollte, daß er ein Recht habe, sie Teufelskinder zu nennen, was anderes konnte er, wenn es ihm auf eine klare und bestimmte Vergleichung ankam, in dem teufelischen Vorbilde hervorheben, als eben jene Mordlust, jene uranfängliche ἀνθρωποκτονία im eigentlichen Sinne, und jenen uranfänglichen Haß gegen die göttliche Wahrheit? Allerdings war der Teufel, so fern er die Sünde in die Welt brachte und Eva und Adam dazu verführte, ein Menschenmörder im geistigen Sinne. Allein dieser Gedanke stört den Zusammenhang, weil von geistigem Morde in Beziehung auf Christus hier gar nicht die Rede seyn kann. Olshausen beschuldigt die von Nitzsch und mir vertheidigte Erklärung, „daß sie die Tiefe des Gedankens offenbar verflache." Aber nicht die sogenannte Tiefe gilt es, sondern die Wahrheit und Klarheit. Olshausen, vorausſetzend, daß Jesus hier zu den gläubigen Juden spreche, welche wohl, indem sie in ihrem Scheinglauben dem heiligen Sinne Jesu entgegen waren, eine Art von geistiger Mordsucht hatten, aber daran, Jesum leiblich zu tödten, gar nicht denken konnten, sagt, die Origeneische Auslegung führe auf einen trefflichen Gegensatz zwischen dem geistigen Morde Adams und dem intendirten Morde des Erlösers, als des andern Adams, aus dessen Tode Leben und Seligkeit für Alle entquoll, während des ersten Adams Tod Verderben über das ganze Menschengeschlecht brachte. — Zu Röm. 5, 12 ff. läßt sich dergleichen bemerken, aber was soll das hier, wo die Vergleichung ganz wohin anders fällt, als auf Christus und Adam? Und wie läßt sich denken, daß Jesus die Gläubigen von V. 30. Teufelskinder genannt haben soll? Ich bleibe auch jetzt, nachdem mir der sel. Olshausen zur Seichtigkeit verleitende Furcht vor dem Tiefen vorgeworfen, bey der Warnung: Nur keine Tiefe auf Kosten der exegetischen Wahrheit und Einfachheit! — Die Vergleichung mit 1 Joh. 3, 12—15. unterstützt vielmehr unsere, als

die entgegengeſetzte Auslegung. Denn offenbar vergleicht Joh. hier nur den ſubtilen Menſchenmord durch Bruderhaß mit dem groben Brudermorde Kains, der eben in ſo fern ein Kind des Teufels war, ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, V. 15. aber am Schluß, καὶ οἴδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν, iſt die Anſpielung auf die Moſaiſchen Geſetze gegen den Todſchlag unverkennbar, und πᾶς ἀνθρωποκτόνος beydes der Mörder im geiſtigen wie im bürgerlichen Sinne. Daß endlich ἀπ' ἀρχῆς die Uranfänge der menſchlichen Geſchichte überhaupt bezeichnen könne, wo jener erſte teufeliſche Menſchenmord geſchah, leidet keinen Zweifel. — Wie die Juden, weil ſie die Wahrheit nicht liebten, Jeſum tödten wollten, der doch die Wahrheit redete, ſo heißt es nun auch hier vom Teufel: καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Gewöhnlich ſagt man, Jeſus ſpiele hier auf den Fall des Teufels an, der urſprünglich ein guter Engel geweſen, einſt aber aus Neid oder Wolluſt oder Stolz und Ungehorſam von Gott und ſeiner eigenen guten Natur völlig abgefallen ſey [1]). Aber οὐκ ἔστηκεν iſt nur der Form, nicht ſeiner Bedeutung nach Perfectum und kann nicht überſetzt werden: er ſtand nicht feſt, beſtand nicht? Man beruft ſich zur Rechtfertigung auf Röm. 5, 2. 1 Kor. 16, 13. Aber gerade das Gegentheil lehren dieſe Stellen. Sowohl hier,

1) Vergl. 2 Petri 2, 4. Jud. V. 6. Der Jüdiſche Monotheismus konnte ein von Natur und Urſprung böſes Gründweſen, wie der Perſiſche Ahriman war, nicht in ſich aufnehmen. Die rein monotheiſtiſche Erzählung von dem menſchlichen Sündenfall in der Geneſis war und blieb der Kanon für die ſpätere Jüdiſche Lehre vom Teufel und mußte als Parallele für die Geſchichte des Teufels nothwendig zu der Annahme führen, daß, wie der Menſch urſprünglich gut geweſen, nachher aber gefallen ſey, ſo auch der Teufel. Ueber die verſchiedenen Vorſtellungen von dem Falle des Teufels und ſeiner Engel in der alten Kirche ſ. Münſchers Handbuch der Dogmengeſchichte, Bd. 2. §. 122. und Keilii Opusc. acad. Vol. II. p. 566 sqq.

als in allen übrigen neuteſtam. Stellen, wo es vorkommt, Matth. 12, 46. (47.) 20, 6. Mark. 9, 1. 11, 5. Luk. 8, 20. Joh. 1, 26. 3, 29. (18, 28.) AG. 1, 11. 7, 33. Röm. 11, 20. 1 Kor. 7, 37. 2 Kor. 13, 1. u. a. hat nach echt Griechiſchem Gebrauch [1]) das Perfectum ἕστηκα die Bedeutung des Präſens, ich habe mich geſtellt, ich ſtehe, und das Plusquamperfectum die des Imperfectums, ich ſtand. Da nun in unſerer Stelle eine Ausnahme von der Regel auf keine Weiſe begründet werden kann, ſondern im Gegentheil das folgende, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ, den regelmäßigen Gebrauch des ἕστηκεν vorauszuſetzen ſcheint: ſo muß die gewöhnliche Auslegung verlaſſen, und der Satz ſo verſtanden werden, wie ihn ſchon Euthymius [2]) verſtanden zu haben ſcheint, nämlich von dem ἰδίωμα des Teufels, in der Wahrheit nicht zu beſtehen, ſondern im ſteten Abfallen von derſelben und in einem unaufhörlichen Lügen und Negiren der Wahrheit begriffen zu ſeyn. Läßt man dieſe Auslegung gelten, ſo verſchwindet die Schwierigkeit in dem folgenden ὅτι und ἔστιν von ſelbſt. Der Teufel, will Jeſus ſagen, ſteht, beſteht nicht in der Wahrheit, (er fällt immer von ihr ab,) eben weil die Wahrheit nicht in ihm iſt, nicht zu ſeinem Weſen, Begriff (ſeinen ἰδίοις) gehört. Die Lüge iſt ſo ſehr ſeine Natur, daß wenn er die Lüge redet, dieß zu ſeinem eigenſten Weſen gehört; denn ein Lügner iſt er (von Natur), der Vater der Lüge, oder der Lügner. Das innere, logiſche Verhältniß der beyden Sätze ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν und ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ iſt dieſes, daß in dem erſteren Satze die Wahrheit, ἡ ἀλήθεια, objective gemeint iſt, das Ewige, Göttliche, als Gegenſtand oder Inhalt der Erkenntniß und des Handelns,

1) Buttmanns ausführl. Gr. Sprachlehre 2. S. 157 f.

2) Οὐκ ἐμμένει, τ. ἰ. ἐν τῷ ὀρθῷ βίῳ οὐκ ἀναπαύεται, ἀλλὰ μισεῖ τὴν τοιαύτην πολιτείαν.

in dem zweyten Satze aber der innere Wahrheitsſinn, ἀλήθεια, als die weſentliche Bedingung, die Wahrheit außer uns zu ſuchen und feſtzuhalten. Die entgegengeſetzte Auslegung von dem factiſchen Falle des Teufels kann, zumahl wenn ſie ſich von der Furcht vor Manichäismus [1]) ängſtigen läßt, ſich mit dem ὅτι und ἔστιν kaum anders helfen, als entweder durch die Behauptung, ὅτι ſey hier nicht aitiologiſch, ſondern ſyllogiſtiſch, und ſtehe für διὸ oder διὰ τοῦτο, wogegen aber das offenbar parallele und aitiologiſche ὅτι am Schluß des Verſes ſpricht, oder indem ſie ſagt, es ſey hier, wie Piſcator ſich ausdrückt, ein argumentum ab effectu. Das Letztere wäre in dieſem Falle noch das Beſte. Denn geſetzt, daß hier auf den Fall des Teufels angeſpielt wird, ſo will ja Jeſus nur ſo viel ſagen, jener Abfall laſſe ſich daraus erklären, daß der Teufel als ein freyes Weſen die Wahrheit nicht ſtark genug geliebt und feſtgehalten habe. Aber wie gezwungen iſt dieß!

Eine eigenthümliche Schwierigkeit bietet der Schluß des Verſes καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ dar. Die Leſeart iſt unzweifelhaft. Zwar läßt Origenes ein Mahl καὶ aus, Cod. 157. Corb. Foss. haben ὡς καί, andere καθὼς καὶ Ver. Vero. Mm. Colb. Rd. Cyr. Antioch. Ambr. Auct. quaest. N. T. Dieſe letztere Leſeart beruht auf der Vorausſetzung, daß der ἀνθρωποκτ. Kain iſt. — Halten wir nun καὶ feſt, ſo iſt eine zwiefache Beziehung von αὐτοῦ denkbar, auf das nächſte ψεύστης oder das entferntere ψεῦδος. Origenes, Euthymius, Theophylakt wählen die letztere Beziehung. Dieſe iſt, wenn man auf Sinn ſieht, die natürlichſte. Sie ſetzt freylich voraus, daß τὸ ψεῦδος im Anfange des Satzes ſo ſtark durchtönt und im Sinne bleibt, daß es das αὐτοῦ gleichſam an ſich

1) Heraklеon legte die Stelle allerdings ſo aus, als ſey die Lüge die urſprüngliche Natur des Teufels.

zieht. Dieß ist selten, aber unbedenklich. Dazu kommt, daß die Beziehung auf ψεῦδος durch das ψεύστης vermittelt und erleichtert wird, wiewohl ich nicht sagen möchte, es sey αὐτοῦ auf das in dem ψεύστης versteckt liegende ψεῦδος zu beziehen. Auch hat es keine Bedenklichkeit πατὴρ in der Bedeutung von Urheber mit Abstractis und Sachen zu construiren, vergl. Röm. 4, 12. Jak. 1, 17. — Grammatisch näher liegt freylich die von Meyer neuerdings empfohlene Beziehung auf ψεύστης. Allein auch diese hat ihre grammatischen Schwierigkeiten und läßt sich ohne Begriffsvertauschung nicht deutlich machen. Da ψεύστης zunächst Prädicat des Teufels ist, so muß man es in der Beziehung von αὐτοῦ darauf als abstracten oder collectivischen Begriff fassen, nemlich so: der Lügner schlechthin, oder die Lügenden insgesammt haben den Teufel zu ihrem Vater. Ich halte dieß für möglich, aber man kann zweifelhaft seyn, wo die Härte größer ist, bey dieser oder bey der Beziehung von αὐτοῦ auf ψεῦδος. Mir scheint die letztere immer noch die leichtere und richtigere.

Ganz verständlich wird die Stelle erst, wenn man erwägt, daß Jesus hier das Gute und Böse weniger in der ungleichartigen und stufenweisen Mischung unter den Menschen, als vielmehr im scharfen Gegensatz gegen einander in der Welt (dem κόσμος) und dem Reiche Gottes, in den Kindern des Teufels und den Kindern Gottes, weniger also nach relativen, als nach absoluten Verhältnissen betrachtet. Vergl. V. 43. 47., vorzüglich aber 1 Joh. 3, 7–10., wo Johannes diese Idee noch bestimmter entwickelt. Diese Ansicht kann, einseitig gefaßt, leicht mißverstanden und gemißbraucht werden, aber sie hat ihr Recht und ihren Grund in den Erscheinungen der sittlichen Welt, und in der richtigen Beurtheilung derselben vom Standpuncte der vollendeten κρίσις aus, auf welchem Jesus namentlich hier stehet. Es scheint freylich, als höbe diese kritische Ansicht, indem sie eine

unüberwindliche Kluft nicht nur zwiſchen dem Guten und Böſen in abſtracto, ſondern auch zwiſchen den Guten und Böſen in concreto befeſtigt, und die Miſchungen und Stufen im wirklichen Leben nicht gelten läßt, die ſittliche Freyheit auf, oder als mache ſie den Gegenſatz zu einem nothwendigen Gegenſatz der Natur. Das iſt aber keinesweges der Fall. Denn, obgleich dabey die zeitliche Geneſis, Miſchung und Entwicklung des Guten und Böſen in den Hintergrund tritt, ſo ſind doch die Menſchen nach Chriſtus und Johannes nicht von Natur und urſprünglich ſo geſchieden, die einen nothwendig in der tyranniſchen Gewalt des Böſen, die andern in der mächtigen Hand Gottes und von ihm getrieben, ſondern durch einen Act des ſittlichen Willens ſind oder werden ſie zu jeder Zeit entweder das eine oder das andere ganz, nur nicht halb, weil es kein Mittelding zwiſchen Gut und Böſe giebt.

V. 45. Ἐγὼ δὲ ϛτι ὅτι τὴν ἀλ. λέγ. gehörig, iſt ohne alle Anakoluthie emphatiſch vorangeſtellt, im Gegenſatz gegen den Teufel. So ſehr, will Jeſus ſagen, ſeyd Ihr in der Gewalt jenes Lügenvaters, daß eben, weil ich die Wahrheit rede, die Euch verhaßte, Ihr mir nicht glaubet. In der That können ſie nur nicht, weil ſie nicht wollen. Euthymius ergänzt den Gedanken: *Εἰ μὲν ἔλεγον ψεῦδος, ἐπιστεύσατέ μοι ἄν, ὡς τὸ ἴδιον τοῦ πατρὸς ὑμῶν*, vergl. 5, 43.

V. 46. Um das Gegenbild des Teufels zu vollenden, zeigt Jeſus, daß in ihm weder Sünde, noch Unwahrheit ſey. Aber den unmittelbaren Zuſammenhang mit V. 45. giebt Euthymius richtig ſo an: *Εἰ μή, διότι τὴν ἀλήθειαν λέγω, ἀπιστεῖτέ μοι, εἴπατε, τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας ὑπ' ἐμοῦ γενομένης, ἵνα δόξητε δι' ἐκείνην ἀπιστεῖν;* Er verſteht alſo unter ἁμαρτία nach herrſchendem Sprachgebrauche des N. T. die Sünde überhaupt. Eben ſo Chryſoſtomus, Theophylakt und

Ammonius[1]) in der Catene. Die Väter bestimmen den Zusammenhang genauer so: Jesus setze den einzig möglichen Fall, in welchem die Juden entschuldigt seyn könnten, ihm nicht zu glauben, wenn er ein Sünder sey. In diesem Falle dürften sie ihm sogar nicht glauben. Könnten sie ihn aber keiner Sünde überführen, so sey, da er sonst alle Zeichen wahrer Gottesgesandtschaft habe, ihr Unglaube teuflischer, grundloser Haß — gegen die Wahrheit selbst.

Diese Auslegung halte ich im Wesentlichen für richtig, und es ist zu verwundern, daß sie nicht von Anfang an mehr Eingang gefunden hat. Aber unter den Exegeten aus der Reformationszeit folgt ihr Niemand. Nachher finde ich sie nur bey Grotius, welcher bemerkt: si cui fides negetur, oportet eam negari, aut quia loquens indignus est, cui habeatur fides, aut quia res per se est incredibilis; priorem partem hic removet, nullius culpae me convincere potestis, und bey Semler. Erst jetzt scheint sie allgemeineren Beyfall zu finden, indem sie von Paulus, Olshausen, Tholuck, Meyer, Ullmann[2]) und de Wette vertheidigt wird.

In der That entspricht sie auch vollkommen so dem Sprachgebrauche, wie dem Zusammenhange. Ἁμαρτία ist im N. T. überhaupt und so immer bey Joh. die Sünde, niemahls die theoretische Abweichung von der Wahrheit, sondern immer die praktische Uebertretung des göttlichen Gesetzes. Wenn ἁμαρτία sonst in diesem Kap. V. 21. 24. 34. constant in dieser Bedeutung gebraucht wird, so ist ohne die zwingendste Noth unstatthaft, hier davon abzuweichen. Aber auch der Zusammenhang erlaubt keine andere

1) Dieser sagt: τοῦτο εἶπεν, ἵνα ἐκ τοῦ βίου καθαρότητος δυσωπήσῃ αὐτούς.

2) Die Sündlosigkeit Jesu. 4te Aufl. S. 65. und Polemisches in Betreff der Sündlosigkeit Jesu mit besonderer Beziehung auf Dr. Fritzsche und Dr. Strauß, in den theol. Studien und Kritiken. 1842. Heft 3. S. 640 ff.

Auslegung. Schon von V. 31. an liegt die Idee zum Grunde, daß, wie die Wahrheit von der Sünde befreyet, eben ſo die Sünde der Grund des Widerſpruchs gegen die Wahrheit iſt. Wie im Teufel die Sünde der Grund der Lüge und der Feindſchaft gegen die Wahrheit, (V. 44.) iſt, ſo in Chriſto die Sündloſigkeit der Grund ſeiner reinen Wahrheit. In dem Grade, in welchem Jemand ſündigt, iſt auch Irrthum in ihm, ſo wie umgekehrt auch der Sündloſe das reinſte und ſicherſte Organ der Erkenntniß und Mittheilung der Wahrheit iſt. Fanden die Juden Sünde in Chriſto, ſo konnten ſie auch nicht annehmen, daß Gott mit ihm ſey, vergl. 9, 31., konnten ihn alſo auch nicht für den wahren Gottesgeſandten halten, und durften ihm, ſofern eben ſeine Wahrheit als Glaubenswahrheit nur im Vertrauen zu ihm erkannt werden konnte, kein Vertrauen ſchenken. Konnten ſie ihn aber keiner Sünde zeihen, ſo hatten ſie auch keinen Grund, ihm nicht zu vertrauen, nicht zu glauben, wenn er ihnen die Wahrheit ſagte, wenn, was er ihnen verkündigte, nicht augenſcheinlich Irrthum war, oder Widerſpruch gegen das altteſtam. Gotteswort. So hebt Jeſus den zwiefachen Glaubensgrund beſtimmt hervor, erſtlich den ſubjectiven ſittlichen, ſeine Sündloſigkeit, und das darauf gegründete perſönliche Vertrauen, τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; dann den objectiven theoretiſchen, die Widerſpruchsloſigkeit ſeiner Wahrheit mit dem altteſtam. Worte. Man könnte ſagen, wozu bedurfte es des erſten, da der zweyte zur objectiven Erkenntniß der Wahrheit Chriſti hinreichte? Allein Chriſtus verkündigte eine Wahrheit, welche aus dem A. T. ohne perſönliches Vertrauen zu ihm nicht erkannt werden konnte. Dieſe Wahrheit war, daß er der eingeborene Sohn Gottes ſey, ſ. V. 25. 42., und in ſo fern der wahre Meſſias. Für dieſe Wahrheit enthielt das A. T. die Anfänge der Erkenntniß, die Weiſſagungen, denen die Erſcheinung des Sohnes Gottes allerdings entſprechen mußte. Aber, daß er wirklich

der Sohn Gottes sey, in einem Sinne, in welchem die Weissagung es eben nur geahnet, nicht klar erkannt hatte, das konnte nur er selbst aus seinem innersten Selbstbewußtseyn bezeugen, und um dieses Zeugniß anzuerkennen, dazu bedurfte es des Vertrauens zu seinem reinen, heiligen Charakter.

In diesem Zusammenhange spricht Jesus die auffordernde Frage: Wer von Euch überführt mich der Sünde (überhaupt)? Ἐλέγχειν περὶ ἁμαρτ. ist, wie 16, 8. 9., die Ueberführung der Sünde, im Bewußtseyn des Sünders. Wie aber ist dieß hier zu verstehen? Meint Jesus die Unmöglichkeit schlechthin, ihm Sünde nachzuweisen? Behauptet er also seine absolute Sündlosigkeit?

Der Ausdruck lautet zunächst auf die Unnachweislichkeit kundbarer Sünde, also der Thatsünde. Nur von einer solchen konnten Andere, konnten die Gegner Kunde haben und Nachweisung geben. In der That mußte den Juden, um Jesu ihr Vertrauen zu schenken, hinreichen, wenn sie ihn in seinem öffentlichen Leben, seinem Beruf als tadellos kannten. Aber nur, wenn ihnen das ganze öffentliche Leben Jesu als fleckenlos erschien, konnten sie ihm durchaus vertrauen. Unstreitig mußten die Juden jene Aufforderung in diesem Sinne nehmen. Darin lag nun schon sehr viel. Ein ganzes öffentliches Leben ohne Tadel ist etwas Seltenes, aber es ist nichts Einziges [1]), wie es dem Sohne Gottes, dem μονογενὴς zukommt, es ist nicht Sündlosigkeit schlechthin. Diese umfaßt in ihrem strengen Sinne auch die Freyheit von der verborgenen Sünde, in Gedanken und Neigungen; kurz den heiligen Wandel, die durchaus heilige Gesinnung vor Gott, dem Allwissenden. Ihm Sündlosigkeit in diesem Sinne zu bezeugen oder das Gegentheil,

---

1) Fast mehr bezeugt Xenophon vom Sokrates Memor. 1, 1. 11.: οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν, οὔτε λέγοντος ἤκουσεν.

dazu konnte Jeſus die Gegner nicht auffordern, überhaupt keinen Menſchen; nur Gott und das eigene Gewiſſen konnten ihm darüber Zeugniß geben. Unmittelbar alſo liegt in dieſer Stelle nicht der Ausdruck der ſchlechthinnigen Sündloſigkeit. Um ſo weniger, da ſelbſt, was die kundbare Thatſünde betrifft, die Unfähigkeit der gerade gegenwärtigen Juden, ihm ſolche nachzuweiſen, nicht ausſchloß, daß es Andere konnten, näher ſtehende, aufmerkſamere, ſtrengere. Mittelbar aber drückt die Frage allerdings die Sündloſigkeit Chriſti im ſtrengen Sinne aus, eben als Ausſpruch ſeines ſittlichen Selbſtbewußtſeyns, ſeines Gewiſſens. Vermöge ſeines Gewiſſens konnte der Herr, der nirgends den äußeren Schein ſuchte, der wohl wußte, was die Sünde im Menſchen iſt, daß die Thatſünde nur die Erſcheinung des inneren Sündenlebens iſt, und daß wer ohne menſchlich nachweisliche Sünde iſt, darum noch nicht ſo rein iſt, daß er unbedingtes Vertrauen verdient, — vermöge dieſer Einſicht in das Weſen der Sünde, konnte der gewiſſenhafte Chriſtus die Aufforderung nur wagen auszuſprechen, wenn er ſich auch vor Gott wirklich rein von Sünde wußte. Dieſe Vorausſetzung iſt das wahre apologetiſche oder, wenn man will, dogmatiſche Gewicht der Stelle. Schon in dem Joh. Begriff des Menſchgewordenen Logos liegt dieſe Vorausſetzung. Und wenn Jeſus 10, 30. 32. erklärt, daß er Eins ſey mit dem Vater, 8, 29. aber, daß er allezeit thue, was Gott wohlgefällig ſey; wenn Joh. ihn den Heiligen Gottes, den Gerechten und Reinen ſchlechthin nennt, vergl. 1 Joh. 3, 3 und 5., ſo können wir um ſo weniger zweifeln, daß Joh. die Frage eben als Ausdruck davon verſtand, was er 1 Joh. 3, 5. von Chriſto ſagte, ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι.

Es iſt hier nicht der Ort, den Einwurf, daß Jeſus Matth. 19, 17. das Prädicat des ſchlechthin Guten von ſich ablehne, zu erörtern. Geſetzt, dieſe Erklärung Chriſti ſtände mit dem exegetiſchen Ergebniſſe aus unſerer Stelle wirklich

in Widerſpruch, was wir aber nicht zugeben [1]), ſo könnte dieſes doch nicht harmoniſtiſch, ſondern nur dadurch wahrhaft widerlegt werden, daß gezeigt würde, ſo Sprachgebrauch wie Zuſammenhang widerſpreche unſerer Auslegung. In der That iſt nun auch unſere Stelle von jeher häufig, ja am häufigſten, ſo ausgelegt worden, daß Jeſus eben nur auffordere, ihm einen Widerſpruch gegen die Wahrheit, eine Abweichung von derſelben nachzuweiſen. Der Zuſammenhang, meint man, geſtatte nicht, ἁμαρτία von der Sünde überhaupt, ſondern nur von der Abweichung von der Wahrheit, dem Irrthume oder der beſonderen Sünde in der Verkündigung der Wahrheit, alſo dem Betruge, der Täuſchung, der Lüge zu verſtehen.

Schon Origenes neigt zu dieſer Auslegung, indem er erklärt: Ὁ λόγος, ἐπὰν τρανῶς αὐτοῦ παριστάνῃ τὸ βούλημα, ὡς μηδαμῶς ἀντιλέγειν δύνασθαί τινα τῶν ἀκουόντων, καὶ ταῦτα ἂν λέγοι δυσωπῶν τοὺς μὴ συγκατατιθεμένους· ὅτι εἰ μὴ ἐλέγχετε τὰ λεγόμενα ἡμαρτημένα, ἀπαιτεῖσθε ἂν εὐλόγως ἤδη τὴν συγκατάθεσιν. Aber Origenes findet darin doch auch den Ausdruck der Sündloſigkeit Jeſu. Cyrill dagegen erklärt ausdrücklich, der Zuſammenhang verbiete, ἁμαρτία hier von der Sünde zu verſtehen; da die Juden hätten ſagen können, ſie hielten ihn allerdings für einen Sünder, einen Gotteslāſterer und Sabbatsſchänder, ſo könne ἁμαρτία nur von dem ψεῦδος verſtanden werden. Εἰ γὰρ οὐδέπω, φησίν, ἐλέγχομαι ψεύστης, τοῦ δὲ χάριν ἀπειθεῖν ἐγνώκατε τῷ διὰ παντὸς ἀληθεύοντι, λέγοντί τε πάντως, ὅτι πατρὸς ἐξέφυν, καὶ ὅτι τὸ ψεῦδος οὐκ οἶδα. Im Weſentlichen eben ſo erklären die Stelle Calvin, Beza, Bengel, Wolf, Kypke, Morus, Kuinöl, Fritzſche [2]) u. a. Einige von dieſen nehmen ἁμαρτία

1) Vergl. Ullmann, die Sündloſigkeit Jeſu, S. 153 ff.
2) Chr. Fr. Fritzsche de ἀναμαρτησίᾳ Jesu Chr. Comment. Part. post. 2. p. 8.

ſchlechthin für Irrthum, Andere aber in der Bedeutung von Trug, fraus. Fritzſche namentlich erklärt die Stelle ſo: Quis vestrum convincit me peccati, nempe quo mendacium pro divina veritate venditarim, ergo fraudis, qua divinam veritatem in mendacium converterim? Si autem amota fraude verum loquor, cur mihi fidem denegatis? Dieſe Erklärung nähert ſich der unſrigen, indem ſie unter ἁμαρτία die Sünde gegen die Wahrheit verſteht. Lampe verbindet den Begriff des Irrthums und der Sünde, indem er ſagt: ἁμαρτία hic latissime est accipienda pro quocunque defectu morali, etiam levissimo, nec solum pro vitio in factis, sed etiam pro errore in verbis, ut Ps. 59, 13. (12.)

Allerdings wird ἁμαρτία bey den Claſſikern von jedem Fehl, auch dem Irrthume gebraucht. Aber unter den Stellen, welche Kypke dafür beybringt, ſind doch mehrere, wo der Begriff des Irrthumes erſt durch das beygeſetzte τοῦ ἀληθοῦς oder τῆς ἀληθείας näher beſtimmt wird, z. B. Lucian. de conscr. hist. p. 665. Dionys. Hal. Ant. 2. p. 103. u. 133. Im N. T. aber kommt ἁμαρτία nie ſchlechthin in der Bedeutung von Irrthum vor. Joh. namentlich unterſcheidet ſo im Evangelium, wie in ſeinem Briefe beſtimmt ψεῦδος und ἁμαρτία. Gerade, weil ψεῦδος bey ihm unſtreitig eine ethiſche Seite hat, iſt um ſo weniger wahrſcheinlich, daß er ἁμαρτία ohne alle nähere Beſtimmung hier, ganz ſingulär, für ψεῦδος gebraucht haben ſollte. Will er die ethiſche Seite im ψεῦδος, die Sünde wider die Wahrheit, die Lüge, den Trug ausdrücken, ſo gebraucht er δόλος 1, 48., oder ἀδικία 7, 18. Fritzſche hätte alſo nachzuweiſen gehabt, warum Joh. hier gerade ἁμαρτία gebraucht. Lampe hat Recht, daß die ἁμαρτία auch den Irrthum umfaßt, aber nur in ſofern er eine Sünde iſt. Pſ. 59, 13. beweiſt nicht, daß ἁμαρτία auch Irrthum an ſich ſeyn könne, denn dort ſteht ἁμαρτία στόματος, und dieß iſt nach dem Zuſammen-

hange nicht Irrthum, sondern Meineid und Trug. Indessen könnte der Zusammenhang zwingen, von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes ἁμαρτία abzuweichen. Allein gerade das Gegentheil läßt sich erweisen. Gezeigt ist schon, wie der Zusammenhang den Begriff der Sünde nicht nur gestatte, sondern fordere. Wir können auch zeigen, daß der Begriff des Irrthums oder der Lüge im Zusammenhange ganz und gar unstatthaft sey. Wenn Jesus V. 45. sagt: Gerade, weil ich die Wahrheit sage, glaubet Ihr nicht, so wirft er damit den Juden den teufelischen Haß gegen die Wahrheit vor. Wie schwächlich, wenn er darnach gefragt hätte: Oder rede ich etwa Unwahrheit, Irrthum; könnt Ihr mir Irrthum oder Trug nachweisen? So würde Jesus haben fortfahren können, wenn er vorher gefragt hätte, warum sie nicht glaubten, wenn er die Wahrheit rede? Damit hätte er sein Wahrheit reden hypothetisch gesetzt, worauf schicklich die Frage etwa in dieser Form folgen konnte: Oder rede ich etwa die Wahrheit nicht, sondern Irrthum? Das wirkliche Verhältniß der Gedanken ist aber dieses: Ob Jesus die Wahrheit redet oder nicht, darauf kam es zunächst den Juden nicht an, sondern darauf, ob er sich vor allem als Messias rechtfertigen könne, dem sie vertrauen dürften. Diese Rechtfertigung lag für die Juden zunächst in den Werken, in den ἔργοις τ. θεοῦ. Wie er nun sonst positiv sagt: Wollt Ihr meinen Worten nicht glauben, so glaubt doch meinen Werken, so sagt er hier negativ: Ihr glaubet mir nicht, trotz dem, daß ich die Wahrheit rede; warum nicht? Könnt Ihr mir etwa, statt der ἔργα τ. θ., Sündenwerke nachweisen? Könnt Ihr dieß nicht, warum glaubt Ihr nicht, wenn ich doch die Wahrheit rede? — In diesem allgemeinen Gegensatze zwischen Lehre und Werken, welcher der Stelle zum Grunde liegt, kann der Begriff des Irrthums oder der Lüge nicht statthaft befunden werden. Auch Lampe's Verbindung des Begriffs der Sünde und des Irrthums läßt sich nicht rechtfertigen.

Nach der gewöhnlichen Lesart fährt Jesus fort, εἰ δὲ ἀλήθ. λέγω. Aber δὲ fehlt BCKL, so wie in mehreren Minuskeln und Uebersetzungen. Auch Origenes hat dasselbe nicht. Es scheint durch die Erklärung des vorangehenden ἁμαρτία von Irrthum entstanden zu seyn, als bestimmterer Ausdruck des Gegensatzes davon. Aber dieser Gegensatz findet eben nicht statt, vielmehr ist die Verbindung folgende: Wenn, keiner Sünde überführt, ich Wahrheit (ἀλήθειαν ohne Artikel, Wahrheit überhaupt, nicht die bestimmte, V. 45.) spreche, warum glaubt Ihr mir nicht?

Merkwürdiger Weise lassen D. 235. Mt. a* und Cant. diesen ganzen Vers aus. Dieß kann aber so vielen alten und guten Zeugen gegenüber, welche den V. haben, in Cod. D nur ein Schreibfehler seyn, wie Schulz bemerkt, ob homoioteleuton vgl. V. 45., da sich kein anderer Grund der Auslassung entdecken läßt.

V. 47. giebt den Grund des Unglaubens an, entsprechend dem V. 42. 43., indem der allgemeine Satz ὁ ὢν — — ἀκούει, auf die Juden bestimmt angewendet wird. Man kann auf diesem Standpuncte der κρίσις entweder nur ἐκ τ. θεοῦ oder ἐκ τ. διαβόλου seyn, vergl. 1 Joh. 3, 8. 9. Dort der Sinn für die göttliche Wahrheit, die ῥήματα τ. θ., hier der Widerspruch, der Haß dagegen.

V. 48. Widerlegung war den Juden eben so unmöglich, als Anerkennung. Also bedienen sie sich einer Schimpfrede: Sagen wir nicht treffend (καλῶς, s. 4, 17.), daß du ein Samariter bist, und hast einen Wahnsinnsteufel? — Samaritaner oder Kuthäer galten den orthodoxen Juden als Abtrünnige, als Ketzer und Erbfeinde des Jüdischen Volkes und Namens; noch jetzt gebrauchen die Juden Goim und Samariter synonym [1]). So ketzerisch, so unsinnig erschien ihnen der Vorwurf, daß sie Jesum, weil er

1) S. Wetstein und Lampe zu d. St.

sie nicht für echte Söhne Gottes und Abrahams anerkannt, einen Samariter schelten, und weil er sie Teufelskinder genannt hatte, zur Wiedervergeltung sagen, er habe einen Teufel.

V. 49. 50. Auf die Schmähung antwortet Jesus einfach: Ich habe keinen Teufel, die Dämonen ehren Gott nicht, ich aber ehre meinen Vater, indem ich sein Wort, seine Wahrheit verkündige (nach Euthym., indem er ihnen vorgeworfen, daß sie nicht aus Gott seyen, — was aber eine zu enge Beziehung ist,) — das ist kein dämonisches Werk. Statt daß Ihr mich nun als Verkündiger der Wahrheit ehren solltet, schmähet Ihr mich. Auf welcher Seite ist nun das Dämonische? Aber ich will meine Ehre gegen Eure Schmähung nicht weiter zu vertheidigen suchen; es giebt einen, der sie sucht und richtet zwischen mir und Euch, Gott, dem überlasse ich es. — In dieser Umschreibung ist eine gewisse Retorsion angedeutet, sie liegt in dem stark hervortretenden ἐγώ V. 49. Schon Cyrill erkannte sie. Καὶ V. 49. stellt das contrastirende τιμῶ τὸν πατέρα μου und ὑμεῖς ἀτιμάζετέ με nur neben einander. Der Sinn des Contrastes ist: Obwohl er seinen Vater im Himmel ehrte, sagten sie doch, er habe einen Dämon. — Daraus, daß das brachylogische ὁ ζητῶν sich auf τὴν δόξαν μου zurückbezieht, schließt Meyer, auch κρίνων beziehe sich auf dieses Object, und zwar in der Bedeutung des an das Licht Bringens und entscheidend Rechtfertigens der Ehre. Allein, wo ist ein Beyspiel, daß κρίνειν δόξαν überhaupt vorkommt und so gebraucht wird? Κρίνων steht schlechthin in der gewöhnlichen Bedeutung des Richtens, nemlich im Streite zwischen Christo mit seinen Gegnern.

V. 51. Das Gespräch mit den Gegnern hat V. 50. eine Spitze erreicht, wo es abzubrechen scheint. So ist also wohl der neue Räthselspruch an Andere gerichtet, ermunternd an die Empfänglicheren vergl. V. 31., nach einer

Pauſe vielleicht [1])? Indeſſen fehlt jede Bezeichnung einer verſchiedenen perſönlichen Beziehung der Rede. Wenn nur noch eine Formel, wie καὶ λέγει, die neue Beziehung andeutete! Auch antworten V. 52. eben nur die Gegner wieder. Alſo ſcheint auch V. 51. an dieſe gerichtet zu ſeyn. Der Inhalt des Spruches ſetzt aber offenbar Gläubige voraus, die das Wort ſchon aufgenommen haben, ἐάν τις τὸν λόγον τὸν ἐμὸν τηρήσῃ. Was ſoll dieſer Spruch (vgl. 5, 24. 11, 25. 26.) den Gegnern, den ungläubigen? In welcher Verbindung ſteht er mit V. 50.? Meyer beſtimmt den Zuſammenhang ſo: Die göttliche Entſcheidung — wird faktiſch erfolgen durch die Ertheilung des ewigen Lebens an die Bewahrer meines Wortes. — Aber dieß kann der Zuſammenhang nicht ſeyn. Die entſcheidende κρίσις Gottes zwiſchen Chriſto und den Gegnern, zeigte ſich nicht bloß in der Lebensertheilung an die Bewahrer des Wortes, ſondern auch in der Beſtrafung der Verächter deſſelben. Wie nun? Die Rede iſt allerdings an die Gegner gerichtet, aber nicht als unmittelbare Fortſetzung von V. 50., ſondern als Abſchluß der Gedankenreihe, welche V. 31 u. 32. anfängt. Was Jeſus dort den Gläubigen geſagt hatte, war Veranlaſſung zum Streit mit den Gegnern geworden. Jetzt am Schluſſe wiederholt er gegen dieſe weſentlich denſelben Gedanken mit entſchiedener Verſicherung ſeiner Wahrheit. Er drückt ihn aber anders aus, mit Beziehung auf den Gegenſatz V. 24. Dort hatte er geſagt, wer nicht glaube, werde in ſeinen Sünden ſterben; hier erklärt er, wer ſein Wort nicht bloß höre, ſondern bewahre, werde den Tod gar nicht ſehen.

Θεωρεῖν oder ἰδεῖν τὸν θάνατον Apk. 2, 25. (vergl.

1) Vergl. Cyrill: Περιττὸν ἀποφαίνει τὸ καὶ μακρὰς ἀντεπάγειν τὰς ἀπολογίας τοῖς εἰωθόσι φιλοφογεῖν. Ἀποκλίνει γὰρ ἐφ' ὃ περ ἦν ἀναγκαῖον, τὸ καλεῖσθαι φημι διὰ πίστεως εἰς τὴν αἰώνιον ζωήν, μόνον δὲ οὐχὶ τὸ ἐρρῶσθαι φράσας τοῖς ἐξ ἁμαθίας λελυπηκόσι τέχνῃ τινὶ πάλιν τὸν οἰκεῖον ἀναμίσγει λόγον.

Pſ. 89, 49.) erklärt ſich theils aus der dem Hebräer gewöhnlichen Perſonification des Todes, theils aus dem Gebrauch der Worte Sehen und Hören im Hebräiſchen für Erfahren. V. 52. haben wir den noch charakteriſtiſcheren Ausdruck γεύεσθαι θανάτου, vergl. Matth. 16, 28., eine im A. T. gar nicht, bey den Rabbinen aber häufig vorkommende Redeweiſe, טַעַם טַעַם מִיתָה, gustare gustum mortis [1]). Die Araber und Syrer gaben dem Tode einen Todeskelch [2]). Dem Schickſal, dem Unglück u. ſ. w. geben auch die Hebräer einen Kelch Matth. 20, 22., ob aber auch dem Tode, ſcheint nicht gewiß; ſelbſt die rabbiniſche Formel γεύεσθαι θανάτου nöthigt nicht zu dieſer Vorausſetzung. Lag dieſer das Bild des Todeskelches beſtimmt zum Grunde, ſo würde es, wie im Arab. und Syr., deutlicher hervortreten. Obgleich γεύεσθαι mit dem Genitiv bey den Griechen häufig vorkommt von dem Erfahren, Verſuchen einer Sache u. ſ. w., ſo iſt ihnen doch die beſtimmte Formel γεύεσθαι θανάτου fremd. Man hat wohl damit verglichen γεύεσθαι τοῦ φόνου Polyb. 30, 14. 15, 33., aber dieſes Mordkoſten, in der Bedeutung den Mord verſuchen und liebgewinnen, iſt ſehr verſchieden.

V. 52. u. 53. Der Räthſelſpruch des Herrn iſt den feindlichen Juden wieder nicht verſtändlich. Und ſo entſteht ähnlich, wie V. 33., ein neuer Streit. Sie halten ſich, obwohl ſonſt gewohnt, den Tod als Strafe der Adamitiſchen Sünde zu betrachten, an dem äußeren Schein, als ſchreibe Chriſtus ſeinem Worte die Kraft zu, das natürliche Geſetz des Todes aufzuheben. So erſchien ihnen der Ausſpruch Unſinn, den ſie leicht genug durch das Beyſpiel Abrahams und der Propheten widerlegen zu können glaubten. Solchen Unſinn, meinen ſie, kann nur vor-

1) S. Wetſtein und Schöttgen zu Matth. 16, 28.

2) S. Geſenius zu Eſaias 51, 17. und Roſenmüllers Repertor. 1, 131.

bringen, wen ein böſer Geiſt treibt. Abraham iſt geſtorben und die Propheten ſind geſtorben, und Du ſprichſt, als könnteſt Du Deine Anhänger vor dem Tode bewahren. Du biſt doch nicht größer, als unſer Vater Abraham, der geſtorben iſt, ſammt den Propheten; wozu machſt Du Dich? Du ſprichſt ja, mochten ſie hinzudenken, als wäreſt Du Gott, der allein ſo Menſchen Unmögliches vermag. — Statt γινωσται, lect. recept., lieſt Griesb. und eben ſo Lachmann γενωσται, nach ACDKLS und mehreren Minuskeln, ferner Origenes u. Cyrill, offenbar grammatiſch richtiger, und nach Analogie von V. 51. θεωρήσῃ. Σὺ vor ποιεῖς laſſen ebenfalls beyde Kritiker mit Recht aus nach den Auctoritäten. Es bringt einen ungehörigen Accent in die Stelle, während der Hauptnachdruck auf τίνα liegt. — Statt des hinlänglich bezeugten ὅστις leſen nur D und Vera. ὅτι. Aber Schulz bemerkt, ὅτι plane ex more Joannis; sed ὅστις mumquam in h. ev. cfr. Gersdorf. Beitr. p. 22. Allein Joh. gebraucht 1 Br. 1, 2. ἥτις, warum ſollte er es nicht auch im Ev. gebrauchen? Dort, wie hier, ſetzt er es nicht ſchlechthin für ὅς, wie wohl Lukas thut, ſondern ganz nach der Regel. Nicht als zufälliges Factum, ſondern als weſentliches denkt er das Sterben Abrahams. Darum ſchreibt er nicht ὅς, ſondern ὅστις[1]). Ὅτι, wenn es echt wäre, könnte nur ſo verſtanden werden: Biſt Du größer, als Abraham, ſofern dieſer geſtorben iſt, Du aber auch ſogar die Deinigen vor dem Tode bewahren willſt? Gersdorf's Erklärung: — weil er geſtorben iſt, ſich nicht mehr verantworten kann, — giebt einen zu platten Gedanken und macht das folgende καὶ οἱ προφ. ἀπέθ. zuſammenhangslos.

V. 54. 55. ſchließt ſich die Antwort Jeſu an τίνα σεαυτὸν ποιεῖς V. 53. unmittelbar an. Nicht ich ſelbſt mache mich, ſagt Jeſus, zum Erlöſer vom Tode, V. 51.,

1) S. Kühners ausführl. Gramm. 2. §. 781. 5.

nicht ich selbst lege mir eine solche δόξα bey, sondern der Vater, vergl. 5, 21 ff., von dem Ihr zwar sagt, er sey Euer Gott, aber (καὶ und doch) ohne ihn zu kennen, sonst könntet Ihr nicht so fragen, müßtet jene δόξα als die δόξα vom Vater anerkennen. Ich dagegen kenne ihn, so gewiß und wahrhaftig, daß, wenn ich das Gegentheil sagen wollte, ich Euch gleich ein Lügner seyn würde, vgl. V. 44. Aber in der That ich kenne ihn, und halte sein Wort, seine Wahrheit so, daß ich in keiner Art davon abweiche. Also ist auch vollkommen wahr, wenn ich sage, daß wer mein Wort bewahrt, den Tod nicht schmecken werde, und dadurch mich größer mache, als Abraham und die Propheten, welche dem Tode den Stachel nicht zu nehmen vermochten. Abraham selbst, den Ihr gegen mich anführt, hat mich für den größeren erkannt.

Dieß ist nach meiner Meinung der Zusammenhang bis V. 56. Auf diese Weise ist V. 54 und 55. unmittelbare Erwiederung auf die Frage V. 53., und zugleich vorbereitend auf V. 56.

Statt δοξάζω V. 54. (Cod. A und Veron.) lesen BD. 1. u. a. auch Origenes zwey Mahl δοξάσω. Johannes construirt sonst ἐάν regelmäßig mit dem Conjunctiv. Diese Construction ist überhaupt herrschend im N. T. Bruder, Κατὰ στοιχεῖον, notirt als Ausnahmen, aber meist in der varia lectio, nur folgende Stellen: Luk. 6, 34., wo handschriftlich δανείζετε; 11, 12., wo handschriftlich αἰτήσει, 19, 40., wo handschriftl. σιωπήσουσιν, Joh. 8, 36., wo handschriftl. ἐλευθερώσει, Röm. 14, 8., wo handschriftl. zwey Mahl ἀποθνήσκομεν, 2 Kor. 8, 12., wo handschriftl. ἔχει, Gal. 1, 8. wo handschriftl. εὐαγγελίζηται, 1 Thess. 3, 8., wo handschriftl. στήκετε, und 1 Joh. 5, 15., wo ἐὰν οἴδαμεν sicher ist. Unter diesen Stellen haben außer der unsrigen drey das Futurum, welches zur conjunctiven Bedeutung neigt. Von den Grammatikern wird bemerkt, daß die Schriftsteller des κοινὴ nicht selten ἐάν mit dem Indicativ ge-

brauchen [1]). Möglich alſo, daß man die Unregelmäßigkeit δοξάσω durch δοξάζῃ corrigirte, aber eben ſo gut kann die ſpäter herrſchende Unregelmäßigkeit durch Abſchreiber in den Text gekommen ſeyn. Da nun ſonſt in der Regel bey Joh. der Conjunctiv nach ἐὰν ſicher iſt, ſo ſcheint es mir auch hier gerathener, δοξάζῃ als Conjunctiv feſtzuhalten. BD abc leſen nach Lachmann θεὸς ὑμῶν, aber nach Griesb. ACGKLMS. 1. 30. u. a., mehrere Ueberſetzungen und Lat. Handſchriften θεὸς ἡμῶν. Dieß wäre mimetiſch und ſchicklich genug. Aber weil es eben deßwegen Correctur ſeyn kann, hat es Griesbach nicht aufgenommen, auch Lachmann nicht.

V. 55. iſt τηρ. τ. λόγ., vergl. V. 51., nicht einerley mit τηρ. τ. ἐντολὰς 15, 10., ſondern entſpricht dem μένειν ἐν τῷ λόγῳ V. 31. Nicht die unpraktiſche, unlebendige Erkenntniß iſt der Gegenſatz, ſondern die Abweichung von der Wahrheit. Dieß fordert der Zuſammenhang.

Lachmann lieſt nach AD ὅμοιος ὑμῖν, nicht ὑμῶν, was B hat. Jenes iſt nach dem herrſchenden Sprachgebrauche des N. T., und insbeſondere auch des Joh. 9, 9. 1 Br. 3, 2. das richtige.

V. 56. Vgl. über den Zuſammenhang V. 54. Euthymius giebt denſelben nur ſehr ungenau ſo an: εἶτα κατασκευάζει καὶ ὅτι μείζων ἐστὶ τοῦ Ἀβραάμ. Chryſoſtomus meint, Jeſus wolle hiermit den Gegnern zu Gemüthe führen, wie wenig ſie ihrem Vater Abraham gliechen. Allein dieſe praktiſche Beziehung liegt zu fern.

Die erſte Frage iſt, was Jeſus unter ſeinem Tage (τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν) verſteht? Euthymius, dem Chryſoſtomus folgend, ſagt ἡμέραν αὐτοῦ λέγει τὴν τοῦ σταυροῦ. Dieſe Erklärung hängt mit der typiſchen Beziehung des εἶδε κ. ἐχάρη auf die Opferung Iſaaks, welche

1) S. Winers Gramm. S. 271. Lipsius de modorum usu in N. T. p. 31 sqq. Kühners Gramm. 2. §. 818. 1. Anm. 1.

bey den Vätern gewöhnlich ist, zusammen, ist aber augenscheinlich falsch. Verständiger ist die Auslegung, welche in der Lesart des Cod. 106* δόξαν statt ἡμέραν (Verherrlichungszeit) versteckt liegt. Aber allein richtig ist, die ἡμέρα Christi nach dem bestimmten, gleichsam technischen, rabbinischen (יוֹם הַמָּשִׁיחַ) und neutestam. Sprachgebrauche (ἡμέρα Χριστοῦ), von der Zeit der Ankunft, Erscheinung, Gegenwart des Messias zu verstehen [1]). Im N. T. ist die ἡμέρα τ. κυρίου oder Χριστοῦ bey Paulus 1 Kor. 1, 8. 5, 5. 2 Kor. 1, 14. u. a. der Tag der Wiederkunft Christi zum Gericht, seine παρουσία, oder ἀποκάλυψις. In dieser eigenthümlichen apostol. Bedeutung kann der Ausdruck hier nicht gemeint seyn. Aber diesem besonderen apostolischen Gebrauche liegt der rabbinische Begriff der Ankunft oder Erscheinung Christi überhaupt zum Grunde; die Apostel trugen die Jüdischen Zeitbezeichnungen der Erscheinung Christi auf Erden überhaupt über auf die Wiederkunft. Von der Erscheinung Christi überhaupt aber wird der Ausdruck Luk. 17, 22. gebraucht. Je nachdem im N. T. der Tag Christi entweder vom Standpuncte der alttestam. Weissagung, oder der ersten Erscheinung Christi gedacht wurde, ist er im ersten Falle die erfüllende historische Erscheinung, im andern Falle die Wiederkunft Christi. Hier kann, da von Abraham die Rede ist, nur der Tag Christi im ersten Sinne gemeint seyn, wie schon Cyrill sagt: ὁ τῆς ἐπιδημίας καιρός, oder ὁ ἅπας καιρὸς τῆς τ. Χριστ. παρουσίας, wie bey Theophylakt Einige sagen.

Ἰδεῖν τὴν ἡμέραν Χριστ. kann auch nach gewöhnlichem, neutestam. wie classischem [2]) Sprachgebrauch nichts anderes seyn, als den Erscheinungstag Christi erleben, erfahren, vergl. Luk. 17, 22.

1) S. Beresch. Rabba zu Gen. 41, 1. sect. 98. fol. 95. 4. Sanhedr. fol. 91. 2. Schabb. fol. 63.

2) S. Wetstein, Kypke, Raphel (annot. ex Polyb.) zu d. St.

Während die kirchliche orthodoxe Auslegung den indicativiſchen Satz auch indicativiſch nimmt, und das Frohlocken und Sehen Abrahams als faktiſch betrachtet, hat die Socinianiſche Exegeſe, um ſich den Gedanken zu erleichtern, den Satz conditionell genommen, nemlich ſo: Abr. exultaturus fuisset, si vidisset diem meum, et si vidisset, omnino fuisset gavisurus [1]). Aber das heißt ſich nicht nur von allem religiöſen Räthſel, ſondern auch aller Grammatik befreyen, — um am Ende eine ganz leere Tautologie zu bekommen. Nichts berechtigt, den Satz hypothetiſch zu faſſen, weder ganz, noch halb. Das letztere thut Tittmann, der ſo umſchreibt: laetatus fuisset, si ei contigisset me viventem in his terris oculis videre, ut tum Judaei videbant; mente et animo videbat, exspectabat adventum meum, atque vel hoc ei magnam laetitiam creavit. In dieſer Umſchreibung iſt die Willkühr faſt ohne Grenzen, denn nach Belieben wird der Satz hypothetiſch und nicht hypothetiſch genommen, und ἰδεῖν bald von dem äußeren Sehen, bald von dem Sehen im Geiſte. Wie die Socinianer, ſo ſetzt auch Tittmann ἵνα gleich mit ὅτι. Aber wenn es ſchon überhaupt bedenklich iſt, beyde Partikeln zu verwechſeln, ſo wird auch ἀγαλλιᾶσθαι nirgends mit ἵνα als Object oder Grund des Frohlockens, ſondern mit ὅτι conſtruirt Matth. 5, 12. Luk. 1, 47. 48. Apok. 19, 7. Kuinöl verkennt den Unterſchied zwiſchen ἵνα und ὅτι nicht, aber er findet mit Grotius in ἵνα nur eine Prägnanz, wodurch ἀγαλλ. die Bedeutung des freudigen Wünſchens bekomme. Richtig iſt, daß ἵνα den Gegenſtand der Freude als zukünftig darſtellt. Aber eben deshalb muß es nach gewöhnlichem Joh. Gebrauche ſo genommen werden: Abraham frohlockte [2]), daß er meinen Tag ſehen ſollte, vergl. 1, 8. In dieſem Sinne deutet

1) S. Wolf Curae zu d. St.

2) Ueber den Begriff von ἀγαλλ. ſ. 5, 35.

ἵνα bestimmt hin auf die Messianische Verheißung, welche Abraham empfing; Genes. 17. 18, 17 ff. 22, 16 ff. Auch wenn dort von dem Frohlocken Abrahams nichts angedeutet wäre, so verstand sich dieß doch von dem Vater des Volkes von selbst[1]), da die Verheißung, die er empfing, der größte Segen Gottes für ihn war. Aber, wenn es Genes. 17, 17., nachdem Abraham die Verheißung empfangen, daß ihm Gott von der Sara einen Sohn geben werde, — heißt: — da fiel er auf sein Angesicht und lachte, und Philo dieß so deutet: μεσῶν τῇ διανοίᾳ, πολλῆς καὶ ἀκράτου χαρᾶς εἰσοικισαμένης[2]): so lag in dem ἠγαλλ. nichts der Jüdischen Denkweise fremdes. Freylich bezieht sich die Verheißung Abrahams nicht unmittelbar auf den Tag Christi, aber sie enthält doch die ganze Zukunft des Volkes. So bildete sich in der Jüdischen Tradition und Apokalyptik, an Genes. 18, 17. (soll ich verbergen vor Abraham, was ich thun will?) anknüpfend, die Vorstellung, Gott habe dem Abraham schon die ganze Messianische Zukunft auch im Einzelnen geoffenbaret[3]). — Das Frohlocken Abrahams bezieht sich auf die Verheißung, nicht einer prophetischen Schauung des Zukünftigen, sondern der wirklichen Gegenwart desselben. Kann nun hiernach ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν nicht von dem πρόρρησιν ἰδεῖν Hebr. 11, 13, verstanden werden, sondern nur von dem, was Hebr. 11, 8. 13. das ἀκούειν τὰς ἐπαγ-

1) So heißt es Sohar Num. fol. 61. col. 264. Illo tempore (quo Abrah. ad verum Deum conversus est) gavisus est (הורי) Abrah., quod nomen divinum cognoscere ac percipere, ipsique adhaerere potuerit. S. Schoettgen zu d. St.

2) De mutat. nomin. §. 29. Vergl. Quaestiones in Gen. lib. 3. §. 55., wo Philo über dieselbe Stelle sagt: Jure autem visit exsultans de promissione, magna spe impletus, quod exspectata perficerentur.

3) S. J. A. Fabricius Cod. Pseudepigr. V. T. Vol. 1. p. 423 sqq. Bereschh. Rabba Cap. 44. heißt es, Gott habe dem Abraham gezeigt den Bau, die Zerstörung und Wiederaufbau des Tempels; nach Vaikra Rabba hat Gott dem Abraham auch schon die Reihefolge der Weltreiche gezeigt.

γελίας genannt wird, ſo muß auch καὶ εἶδε (τὴν ἡμ. τ. ἐμὴν) καὶ ἐχάρη von dem Schauen der erfüllten Verheißung gedeutet werden. Nur ſo entſteht ein wahrer Gedankenfortſchritt. Abraham im himmliſchen Leben, als ſeliger Geiſt bey Gott, erlebte den Tag des Herrn und freuete ſich der Erfüllung vom Himmel herab, vgl. Luk. 16, 19 ff. Matth. 8, 11. 22, 32. Chriſtus, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ 3, 13. weiß dieß; es war ein natürlicher Schluß aus der lebendigen theokratiſchen Gemeinſchaft Himmels und der Erde. In dieſer Gemeinſchaft erleben, ſchauen die Himmliſchen alles, was auf Erden geſchieht, vergl. 1 Petri 1, 12. Luk. 2, 13 ff.

Dieſer Auslegung aber des εἶδε κ. ἐχάρη widerſpricht Olshauſen. Außerdem, daß er fürchtet, der Ausſpruch Chriſti V. 58. komme nach unſerer Auslegung außer allem Zuſammenhang mit V. 56., ſo werde, meint er, dieſelbe auch durch die Präterita εἶδε καὶ ἐχάρη widerlegt; unſere Auslegung verlange Präſentia, während die Präterita deutlich anzeigten, daß hier von einem Schauen Abrahams in ſeinem irdiſchen Leben die Rede ſey; kein äußeres leibliches Schauen, ſondern ein heiliger Moment im Leben Abrahams ſey gemeint, wo er, wie Johannes nach der Apokalypſe, die letzte Zeit der Offenbarung Gottes in Chriſto verwirklicht ſchaute [1]), ſo trete auch V. 58. in einen nothwendigen Zuſammenhang mit V. 56., indem der Ausſpruch Chriſti von ſeiner Präexiſtenz die Erklärung enthalte, daß Abraham ihn ſchon ſchauen konnte.

Dagegen bemerken wir: 1. εἶδε κ. ἐχάρη bezieht ſich auf das Factum der Erſcheinung, Sendung Chriſti, womit für Abraham der Tag Chriſti anbrach. 2. Olshauſen

1) So von dem viſionären, prophetiſchen Schauen verſtehen εἶδε Bengel, Semler; die Kirchenväter oder beſtimmter von dem typiſchen Schauen Chriſti in Iſaaks Opferung. Aber Origenes denkt Tom. 20, 33. die Stelle von dem unſterblichen Lebenszuſtande Abrahams.

nimmt ἠγαλλ. und εἶδε als zwey verſchiedene Momente, aber wenn auch der zweyte nur eine prophetiſche Schauung iſt, wie ſoll man ihn von dem erſten hiſtoriſch unterſcheiden und nachweiſen? Verhalten ſich beyde Momente wie Verheißung und Erfüllung, ſo kann der zweyte nicht wieder eine prophetiſche Viſion ſeyn. — Br. Bauer[1]), der das Intereſſe hat, dießmahl Olshauſen beyzuſtimmen, meint, es liege eine Steigerung darin, daß Jeſus, gleichſam ſeine Worte verbeſſernd, ſagen wolle, es ſey zu wenig geſagt, daß Abraham nur über das frohlockt hätte, was er in ferner Zukunft ſehen ſollte, nein, ſein Frohlocken über das Ferne ſey zur Freude über die Anſchauung des Wirklichen und Gegenwärtigen ſchon in der Vergangenheit geſteigert geweſen. Dieß ſey, ſagt Bauer, überhaupt die Art der prophetiſchen Anſchauung, das Zukünftige als Gegenwärtiges zu ſehen. — Allein, wenn dieß iſt, ſo läge in ἵνα ἴδῃ das Verſprechen einer prophetiſchen Viſion, was, ſo viel ich weiß, ohne Beyſpiel wäre und ohne allen hiſtoriſchen Grund in der altteſtam. Geſchichte Abrahams. 3. In εἶδε liegt zwar mittelbar auch das Schauen Chriſti, aber unmittelbar drückt es das Schauen des Tages Chriſti, d. h. der Erſcheinung Chriſti aus. Dafür kann V. 58. unmittelbar kein Erklärungsgrund ſeyn. Abraham konnte den präexiſtenten Chriſtus ſchauen, daraus folgte aber nicht, daß er auch den Erſcheinungstag deſſelben erleben konnte. V. 58. ſteht auch mit V. 56. überall nicht im unmittelbaren Zuſammenhange, ſondern die Erklärung Chriſti daſelbſt wird erſt durch die Aeußerung der Juden V. 57. hervorgerufen, und iſt der Fortſchritt des Gedankens zu ſeiner Spitze.

V. 57. Die vielleicht abſichtlich etwas dunkle Rede würde ein geneigterer Sinn verſtanden haben. Aber als hätte Jeſus geſagt, er habe Abraham geſehen, fragen die

1) S. Kritik S. 333.

Gegner nach ihrer Art: Noch nicht funfzig Jahre alt und haſt Abraham geſehen? Schon Chryſoſtomus las ſtatt πεντήκοντα, τεσσαράκοντα, ob zuerſt, iſt nicht gewiß. Eben ſo Barb. 1. Mt. g. und einige Codd. bey Euthym. Daß aber dieſe ausgemacht falſche Leſeart beſonders durch exegetiſche Auctoritäten fortgepflanzt wurde, iſt wahrſcheinlich. Euthymius ſagt, τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων τεσσαράκοντα γράφουσι, ὅπερ δοκεῖ ἀκριβέστερον. Die Leſeart ſcheint der Betrachtung ihr Daſeyn zu verdanken, daß, da Jeſus damahls erſt dreißig Jahre alt war, die Juden deshalb ihm leichter hätten vorwerfen können, er ſey noch keine vierzig und wolle Abraham geſehen haben [1]). Das fünfzigſte Jahr galt bey den Juden als der Schluß des männlichen Alters. Wie alt Jeſus war, wußten die Juden nicht genau; ſie ſchätzten ihn als einen Mann in den beſten Jahren, in der Blüthe des Mannesalters, worin er auch war.

V. 58. Die thörichte Frage der Gegner treibt Chriſtum zum höchſten Ausdruck ſeines Vorzuges vor Abraham. Feyerlich erklärt er: Wahrlich, wahrlich ich ſage Euch, ehe Abraham ward (geboren wurde,) war ich. — Ueber εἰμὶ ſind beſonders ſeit Clericus [2]) alle ſtrengeren Ausleger einig, daß das Präſens ſtatt des Imperfects hier wie 15, 27. 1 Joh. 4, 17. 3, 5. einen aus der Vergangenheit fortdauernden Zuſtand bezeichne, vergl. Jerem. 1, 5. Pſalm 90, 2. [3]). De Wette nimmt es vielleicht noch richtiger als zeitloſes Präſens. Die unbefangene Exegeſe kann, je mehr ſie wahrhaft philologiſch verfährt, deſto

1) Irenaeus adv. haer. 3, 22. ed. Massuet ſagt: Hoc autem (πεντήκ.) consequenter dicitur ei, qui jam XL annos excesit, quinquagesimum annum nondum attigit, non tamen multum a quinquagesimo anno absistat. Ei autem, qui sit XXX annorum, diceretur utique: XL annorum nondum es.

2) Die Väter alle, und auch die proteſt. Ausleger vor Clericus, ohne Ausnahme legten auf das Präſens einen falſchen dogmatiſchen Accent.

3) S. Winers Gramm. §. 41. 2. c.

weniger zweifeln, daß Jesus hier von seiner Präexistenz in demselben Sinne spricht, in welchem sie ihm Johannes 1, 1. 15. beylegt, vergl. 17, 5. Daß wenigstens ein Theil der Juden jener Zeit an die Präexistenz der höheren Messiasnatur (in dem Worte und in der Weisheit Gottes) glaubte, und dem präexistenten Messias alle Theophanien im A. T. zuschrieb, ist sehr wahrscheinlich [1]). Allein schon die Socinianer versuchten, das hierin liegende dogmatische Räthsel exegetisch, — nicht zu lösen, sondern zu durchhauen. Faustus Socin, und ihm folgend, Georg Enjedin [2]), Wolzogen, Schlichting u. a. erklärten und übersetzten so: Ehe Abraham Abraham wird, oder werden wird, d. h. der Vater vieler Völker, im mystischen Sinne der Verheißung (Röm. 4, 18.), bin ich oder war ich der Messias. Dieß ist die noch jetzt unter den Socinianern herrschende, man kann sagen, kirchliche Auslegung [3]). Jedermann aber sieht, daß darin auf die willkührlichste Weise γενέσθαι als Futurum, Abraham als Subject und Prädicat zugleich genommen, und dem wenn irgendwo so hier rein historischen Namen des Erzvaters ein emphatischer und mystischer Sinn aufgezwungen wird, der den Worten wie dem Zusammenhange völlig fremd ist. Das Unhaltbare dieser Auslegung einsehend, schlug Sam. Crell im 17ten Jahrhundert seiner Parthey vor, ἐγὼ εἰμὶ für eine nach der Analogie von V. 24. zu ergänzende Ellipse zu erklären und den Sinn so zu bestimmen: Ehe Abraham war, war ich in der Idee und im Rathschlusse Gottes zum Messias bestimmt. — Da die so gewonnene ideale Präexistenz ungleich vernünftiger zu seyn schien, als die reale persön-

1) S. Bertholdt's Christologia §. 25. und Gfrörer das Jahrhundert des Heils Bd. 2. S. 295 ff.
2) S. Lampe zu d. St. Faustus Socin. in s. Opp. Tom. II. p. 379. und 504 sqq.
3) Summa universae Theologiae Christianae secundum Unitarios. Claudiopol. 1787. p. 130.

liche, so fand diese Auslegung weniger sogar in der Socinianischen Parthey, als in der neueren protestantischen Kirche des 18ten Jahrhunderts, viel Freunde und Fortbildner. Schon Grotius redete ihr das Wort; mehr noch Wetstein, der, ob er gleich mit der orthodoxen Auslegung nicht ganz brechen wollte, doch zu Gunsten der Crellischen schrieb: desidero locum scripturae sacrae, ubi ἐγὼ εἰμὶ significat, ego eram, vel ego sum simpliciter. In einer etwas andern Form erscheint die Crellische Auslegung bey Dr. Paulus, der den Sinn so angiebt: Ehe Abraham in der Welt war, bin ich es, nemlich der Messias, oder der, auf dessen Geburtstag sich Abraham sehr gefreuet hat. — Aber in welcher Gestalt auch dieselbe erscheinen mag, sie kann noch weniger, als die eigentlich Socinianische dem Vorwurf der Willkührlichkeit entgehen. Denn ἐγὼ εἰμὶ darf hier eben so wenig elliptisch genommen werden, als πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι. Diejenigen Socinianer, welche beydes elliptisch nehmen, haben, rein hermeneutisch betrachtet, mehr für sich, als Crell mit der einseitigen Ellipse. Γενέσθαι giebt deutlich an, daß εἶναι hier der reine Begriff der Existenz ist. Ist V. 58. Antwort auf V. 57., und hoben die Juden V. 59. Steine gegen Jesus auf mit einigem Schein des Rechts, so muß in der Erklärung Jesu V. 58. etwas gelegen haben, was für die Juden den Schein einer übermenschlichen Erhebung hatte, vgl. 5, 18. 10, 30. 31. Vergebens sucht Dr. Paulus in dem Steine aufheben bloß einen symbolischen Ausdruck für δαιμόνιον ἔχεις und dergl. nachzuweisen. Kurz, rein exegetisch betrachtet ist die orthodoxe Auslegung der Stelle die allein haltbare. Die Dogmatik hat die Aufgabe, durch genauere Erörterung der neutestam. Lehre von dem Logos und dem absoluten Sohne Gottes den Begriff der persönlichen Präexistenz Christi im Zusammenhange des Christl. Glaubens denkbar zu machen.

V. 59. Wenn auch die Juden die Steine erſt herbeyholen mußten, (vielleicht aber lagen einige Bauſteine im Tempelvorhofe [1]), zur Androhung der Lapidardemonſtration genug,) ſo hat doch Dr. Paulus kein Recht ἦραν zu überſetzen, ſie trugen herbey.

Der gewöhnliche Schluß V. 59. διελθὼν bis οὕτως, der dem ἐκρύβη zu widerſprechen, und aus Luk. 4, 30. und dem Anfang des folgenden Kapitels gemacht zu ſeyn ſcheint, wird von Griesbach als verdächtig mit Recht ausgeſtoßen. In Cod. D, Barb. 1., den Lat. Handſchriften mit Ausnahme des Cod. Brix., bey Origenes, Cyrill und Chryſoſtomus, fehlen dieſe Worte ganz, in andern variiren ſie ſehr. Dazu kommt, daß man, wie es ſcheint, ſehr früh, um das ἐκρύβη mit dem ſcheinbar widerſprechenden καὶ ἐξῆλθεν in Uebereinſtimmung zu bringen, einen wunderbaren ἀφανισμὸς Jeſu annahm. Der unechte Schluß ſollte das Wunderbare beym Weggehen recht hervorheben. Sind die Worte echt, wofür ſie Dr. Paulus erklärt, ſo kann man ſie zwar als nähere Beſtimmung des Weggehens betrachten, aber ungefügig bleiben ſie wegen des voraufgehenden ἐκρύβη immer. Die hier, wie z. B. noch Wolf, ein wunderbares Verſtecken annehmen, ſollten bedenken, daß ſchon Euthymius ſich genöthigt ſah, bey dem Wunder zu fragen: καὶ διατί οὐκ ἐξέλυσε αὐτῶν τὴν δύναμιν καὶ φανερῶς ἀνεχώρησε; — Seine Antwort aber, διότι οὐδ' οὕτως ἔμελλον πιστεύειν, läßt ſich auch auf die völlige Zweckloſigkeit und ſomit Unwahrſcheinlichkeit des verſteckenden Wunders anwenden. — Jeſus, das iſt der einfache Hergang der Sache, verließ entweder ſogleich und eilends (ἐν κρυπτῷ) den Tempel (ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν), oder er verbarg ſich erſt augenblicklich unter dem ihm günſtigen Haufen, und ging dann, da die feindlichen Juden vielleicht aus Furcht vor

1) S. Lightfoot zu d. St.

dem ſchützenden Volke ſich zerſtreuet und entfernt hatten, ruhig und unangefochten aus dem Tempel. Weil die Rettung auf natürliche Weiſe durch die Vorſichtigkeit Jeſu bewirkt wurde, ſo unterläßt Johannes, ſein gewöhnliches οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ hinzuzufügen.

IX, 1. — X, 21.

Heilung eines Blindgebornen am Sabbat, die gerichtliche Unterſuchung des Wunders, Glaubensbekenntniß des Geheilten, endlich daran ſich anſchließende Unterredung Jeſu mit den Phariſäern, den geiſtlich Blinden und falſchen Hirten des Volkes.

V. 1 u. 2. Daß Jeſus unmittelbar, nachdem er der angedroheten Steinigung entgangen war und den Tempel verlaſſen hatte, dem Blindgebornen begegnet ſey, liegt nicht nothwendig im Ausdrucke. Aus dem παράγων ohne ἐκεῖθεν läßt ſich dieß um ſo weniger ſchließen, da der vulgäre Schluß von 8, 59. unecht iſt. Auf dem Tempelwege, wenigſtens in der Nähe des Tempels ſcheint die Geſchichte allerdings vorgefallen zu ſeyn. Da lagen und ſaßen die Kranken und Bettler, vergl. AG. 3, 1. 2. Nach V. 14. iſt die Heilung an einem Sabbat geſchehen. Hieraus läßt ſich vermuthen, aber nicht mit Gewißheit ſchließen, daß das hier Erzählte an einem anderen Tage vorgefallen ſey, als 8, 12 ff. Für einen Tag ſcheint, was Kap. 8 und 9. erzählt wird, zu viel und vielerley. Auch erſcheint Jeſus hier mit ſeinen Jüngern zu ruhig und verweilend, zu öffentlich und furchtlos, als daß er könnte unmittelbar vorher und zwar ohne ſeine Jünger den Tempel heimlich verlaſſen haben. So wird wahrſcheinlich, daß die Heilung zu einer andern Zeit geſchah, als Jeſus eben mit ſeinen Jüngern ruhig und ungehindert den Tempelweg hinabzog. In dieſem Falle wäre die Darſtellung des Evangeliſten allerdings nicht ohne Ungenauigkeit. Aber ſolche loſe Anknüpfungen und ungenaue Orts- und Zeitbeſtimmungen fanden wir auch ſchon 6, 1. 7, 1. 8, 12. Indeſſen wäre

möglich, daß Johannes meinte, Jesus sey, als er schon nach der Flucht aus dem Tempel wieder ruhiger mit den Jüngern weiter ging, in der Stadt oder am Thore dem Blinden begegnet.

Der blinde Bettler mochte die Vorübergehenden anrufen, und klagend erzählen, daß er ein Blindgeborener sey. Der seltene Fall veranlaßt die Frage der Jünger V. 2. In ἵνα γεννηθῇ ist hier die Idee der Nothwendigkeit der göttlichen Ordnung oder Strafgerechtigkeit ausgedrückt, — daß er blind geboren werden mußte. Das Jüdische Vorurtheil, daß jedes Unglück und jede Krankheit im Einzelnen als Strafe der Sünde anzusehen sey, ist bekannt. Angeborene Krankheiten und Uebel, schloß man daraus weiter, müßten ihren Grund in irgend einer Sünde der Eltern, oder des Kranken selbst vor der Geburt haben. Daß Gott die Missethat der Eltern an den Kindern strafe und das Vergehen der Väter heimsucht an den Söhnen, am dritten und vierten Geschlecht, — lehrte das Gesetz (Exod. 20, 5. Deut. 5, 9.). Aber die Erfahrung und das Wort Gottes (5 Mos. 24, 16.) lehren auch, persönliche Schuld und Gesammtschuld des Geschlechtes unterscheiden. Es ist menschlicher Vorwitz und Härte, in jedem gegebenen einzelnen Falle den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel nachweisen zu wollen, und Unwissenheit, die rein natürliche Seite des Uebels zu verkennen. — Wie und in welchem Sinne fragen aber die Jünger, ob der Blindgeborne selbst etwa vor seiner Geburt gesündigt habe? Daß sie dabey nicht an die Seelenwanderung dachten, wie Beza, Grotius u. a. vermuthen, haben Lightfoot und Lampe hinlänglich gezeigt. Es ist wenigstens im hohen Grade zweifelhaft, ob der Glaube an die Seelenwanderung damahls schon unter den Juden populär gewesen sey [1]). Von dem Glauben der Juden jener Zeit an die

1) S. Lampe zu d. St. Gfrörer, das Jahrhundert des Heils

Präexiſtenz der Seelen an ſich finden ſich Spuren [1]); aber wo iſt der ſichere Beweis, daß damit die Vorſtellung von der Präexiſtenz ſündiger Seelen, oder von der Sünde und Schuld der präexiſtirenden Seelen verbunden war? Ohne dieſe Nebenbeſtimmung konnten die Jünger an die Präexiſtenz der Seelen nicht denken. Von der Vorſtellung einer anticipirenden Beſtrafung der Sünde, welche Tholuck hier vorauszuſetzen geneigt iſt, kann man ſich, auch als einer rabbiniſchen Grille, keinen Begriff machen. Am ſicherſten iſt, man erklärt die Frage der Jünger aus dem populären Vorurtheile jener Zeit, daß der Menſch ſchon im Mutterleibe ſündigen und ſtrafbar werden könne [2]). — Die Jünger waren zweifelhaft über den Fall; eins von beyden aber glaubten ſie vorausſetzen zu müſſen. Euthymius, um die Jünger von einem ſo wunderlichen Vorurtheile zu befreyen, ſagt, ſie hätten gemeint: ἡμεῖς οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο δυνάμεθα λέγειν, παντελῶς ἐξαπορούμενοι. Aber dieß iſt ganz ohne Grund.

V. 3. Jeſus weiſt das vorwitzige Vorurtheilen und Fragen der Jünger dadurch zurück, daß er auf das der

---

Abthl. 2. S. 83 ff. Im Buche Sohar und dem B. Bahir wird die Seelenwanderung allerdings gelehrt. Origenes ſchreibt dieſe Lehre den Juden zu Comm. in Joan. Tom. 6. 7. p. 195. u. Tom. 19, 4. p. 170. ed. Lommatzsch, aber nur vermuthungsweiſe.

1) S. Lightfoot zu d. St. Keil opusc. acad. Pars 2. p. 666 sqq. Aber Buch der W. 8, 19. 20. iſt nicht deutlich genug, um als Beweisſtelle gebraucht zu werden. Merkwürdig iſt Iſidors v. Peluſ. Erklärung in der Catene (ſ. Epist. 2. 272.) τίς ἥμαρτεν, οὗτος, ὡς φασιν Ἕλληνες, ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ὡς φασιν Ἰουδαῖοι;

2) Lightfoot führt zu dieſer St. aus Sanhedr. fol. 91. 2. et Beresch. R. fol. 38, 1. (34, 12.) folgendes an: Antoninus (imp.) interrogavit Rabbi Judam, a quonam tempore incipit malus affectus praevalere in homine? an postquam exivit ex utero matris, an dum adhuc ibi est? Dicit ei R.: dum adhuc in utero est, (a tempore formationis ejus). Tum, inquit A., calcitrabit in utero matris et erumpet. Dicit R., hoc didici ab Ant. et consentit illud cum Gen. 4, 7. Vergl. auch Schöttgen.

Frage ungleich würdigere praktiſche ἵνα der göttlichen Liebe und Erbarmung aufmerkſam macht. Nach ἀλλὰ denke man τυφλὸς ἐγεννήθη. — Wie aber kann Jeſus ſagen, jener wurde blind geboren, damit die Werke Gottes an ihm geoffenbaret würden? — Euthymius antwortet richtig: οὐ πολιτικῶς, ἀλλ' οἰκονομικῶς. In der Oekonomie Gottes dient auch das Uebel den ἔργοις τοῦ θεοῦ, den Zwecken der höchſten Weisheit und Liebe. Eben ſo lehrt Paulus Röm. 5, 20. vergl. 6, 1. 2. 9, 17. 11, 25 ff. beſonders V. 32 und 33. So iſt ἵνα allerdings auch hier ein τελικόν, kein ἐκβατικόν, oder, wie Euthymius ſich ausdrückt, δηλωτικὸν τοῦ μέλλοντος. Da Paulus aber verbindet ἀλλ' ἵνα mit dem folgenden Verſe, für den Johanneiſchen Styl und Gedankengang viel zu gekünſtelt und unklar. Τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ könnte allgemein von den Werken und Wirkungen Gottes in der Welt überhaupt genommen werden. Aber durch V. 4. bekommt der Ausdruck eine beſtimmtere Beziehung auf die Gotteswerke Chriſti, die Gott ihm gegeben hat. Auch hier iſt der Begriff nicht auf das Wunder zu beſchränken, ſondern allgemeiner zu faſſen, wie 5, 20. 36.

V. 4. 5. Den Zuſammenhang mit V. 3. beſtimmen Kuinöl, Tholuck und Meyer ſo, daß Jeſus durch V. 4 und 5. die etwaige Bedenklichkeit der Jünger über eine neue Heilung am Sabbat, V. 14., heben wolle. Aber näher liegt die Verbindung, daß die Vollbringung oder Offenbarung der Gotteswerke vorzugsweiſe ſein Beruf ſey. Daher vielleicht mit Nachdruck ἐμὲ δεῖ. — Die Lesart ἡμᾶς ſtatt ἐμὲ ſcheint ihren Urſprung dem häufigen Gebrauch dieſes Verſes als einer allgemeinen Sentenz zu verdanken. Obwohl ſie ſich in zwey bedeutenden Auctoritäten (Cod. B und D, der δι' ἡμᾶς lieſt) findet, ſo iſt ſie dennoch wegen des Zuſammenhanges unbedingt zu verwerfen. Die wahre Auslegung der in ihrer Bildlichkeit und beſtimmten Beziehung auf Chriſtus nicht

ſchwierigen Rede V. 4 und 5. ſcheint mir in der Mitte zu liegen zwiſchen der Art, wie Dr. Paulus, und der Art, wie Dr. Olshauſen die Stelle faßt. Der erſtere bezieht ἕως ἡμέρα ἐστὶν darauf, daß Jeſus ſich beeile, die Heilung zu vollbringen, ſo lange es noch Tageslicht ſey, ehe die Abenddämmerung einbreche, da zur Heilung von Augenkranken das volle Tageslicht nöthig ſey. Derſelbe fügt hinzu, eine Wunderwirkung des bloßen Wollens Jeſu habe auch bey Nacht vollbracht werden können u. ſ. w. Aber um nur dieß zu ſagen, wäre insbeſondere ἔρχεται νύξ, ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι mehr als zu viel und zu allgemein. Olshauſen verlangt, daß die Begriffe ἡμέρα und νὺξ tiefer gefaßt werden, nemlich jenes von der Zeit der Gnade, welche damahls beſonders bedingt war durch die Anweſenheit Chriſti, als des Lichtes der Welt, dieſes nach Luk. 22, 53. von der Zeit, da die Finſterniß Macht hat. Nicht ohne Rückſicht nun auf den Wechſel von Tag und Nacht auch in der geiſtigen Welt, beſtimmt er den Sinn ſo: Ich muß die Werke wirken, ſo lange das Gute die Vorherrſchaft hat; es kommt nur zu bald die Zeit, da die Finſterniß Macht gewinnt und alle Wirkſamkeit in geiſtlichen Dingen für eine Zeitlang hemmt. So lange ich noch in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt, fördere das Gedeihen alles Guten, verhüllt mich aber die hereinbrechende Finſterniß, (was zunächſt beim Tode Chriſti geſchah,) dann ſtockt daſſelbe, bis meine belebende Kraft ſich wieder wirkſam zeigt. — Aber [1]) abgeſehen davon, daß Johannes den Tod Chriſti vorzugsweiſe als die Epoche der größeren Wirkſamkeit und Entwicklung der göttlichen Gnade betrachtet, ſo würde nach dieſer Auslegung vor ἡμέρα und νὺξ der Artikel nicht fehlen dürfen. Auch würde Joh. nach ſeinem Sprachgebrauch nicht νύξ, ſondern τὸ σκότος geſchrieben haben. Tag und Nacht bezeichnen die begrenzte

1) Vgl. gegen Olshauſen, Kling a. a. O. S. 671 f.

Zeit des irdiſchen Wandels, der irdiſchen Wirkſamkeit Chriſti. Im Gefühle des nahebevorſtehenden Todes ſagt Chriſtus: Es kommt auch für mich die Nacht, da (wie es heißt) Niemand wirken kann. Das Allgemeine des proverbiell populären νύξ, ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι überſehend, iſt Olshauſen auf eine falſche Tiefe gerathen. Im Zuſammenhange mit V. 3. iſt das Ganze ſo zu entwickeln: Der Blindgeborene iſt von Gott an mich gewieſen, daß ich an ihm Gottes Werk vollbringe, offenbare. Hieran darf mich nichts hindern, um ſo weniger, da ich die Werke deſſen, der mich geſandt hat, wirken muß, ſo lange Tag (für mich) iſt; und auch für mich die Nacht kommt, wo Niemand wirken kann. Da (ὅταν, quando) [1] ich in der Welt bin, bin ich der Welt Licht, dieß iſt mein Beruf (1, 4.). Ich vollbringe alſo das Werk Gottes an dem Armen unverweilt [2]. — Daß φῶς εἰμὶ τ. κόσμου V. 5., (ganz wie

1) Bretſchneider Lexic. man. ſagt, quando h. e. quo tempore (nolo definire quam diu). Richtig ſchon Cyrill: Ἐπειπερ ἀφόρισμα φωτίσων τὰ ἐν ἐνδείᾳ φωτός, δεῖ με καὶ τοῖς τοῦ σώματος τὸ φῶς μεταδοῦναι. — Man iſt bisher durch das ſcheinbar analog liegende ἕως ἡμέρα ἐστὶν verführt worden, ὅταν in der Bedeutung ſo lange als zu nehmen. Es wäre dieß aber der einzige Fall im N. T., wo ὅταν wirklich ſo vorkäme, ja auch der einzige in der Gräcität überhaupt. Mit Recht erklärt Fritzſche Comment. Marc. p. 86., ὅταν ſey hier, wie ſonſt oft cauſal, nicht quamdiu, was auch im N. T. ἐφ' ὅσον (χρόνον) oder ἕως ἄν ſeyn würde, ſondern quando. So enthält V. 5. den Grund, warum Chriſtus ohne Verweilen zur lichtgebenden Handlung übergeht.

2) Nach Br. Bauer a. a. O. S. 330. iſt der ganze Ausſpruch Chriſti V. 4 u. 5. nur Reflexion der Gemeinde und des Evangeliſten, weil die Jünger ihn in dieſem Mangel an Verbindung, in dieſer Motivloſigkeit nicht hätten verſtehen können. Aber die Verbindung fehlt nicht, auch wenn die Jünger den Herrn nicht an die Gefahr einer Heilung am Sabbat erinnerten. Chriſtus dachte ſelbſt an dieſe Gefahr. Die Reflexion des Joh., daß Chriſtus, der nur heilte, um ſeine Herrlichkeit zu offenbaren, die Zeit benutzen mußte, ohne ſich an beſchränkende Hinderniſſe zu kehren, konnte Chriſtus recht gut ſelbſt machen, ſo daß ſie auch den Jüngern verſtändlich war, da ſie in dieſer Zeit ihn ſchon oft hatten reden hören, daß ſeine Stunde nahe. Mochten ſich auch die Jünger hierein ſchwer finden, die praktiſchen Folgerungen daraus konnten ſie doch verſtehen.

8, 12. auszulegen,) auf die eben zu verrichtende Heilung des Blindgebornen anſpiele, oder dadurch veranlaßt ſey, iſt ſehr wahrſcheinlich.

V. 6. Der mediciniſche Gebrauch des Speichels, beſonders der saliva jejuna, in Augenkrankheiten iſt im Alterthume bekannt [1]). Jeſus ſcheint hier ſeine wunderthätige Kraft an ein ſcheinbar natürliches Mittel anzuknüpfen. Wer aber darum das Wunder ſelbſt leugnen wollte, würde den Sinn des Evangeliſten verfehlen, in deſſen Darſtellung nichts weniger liegt, als eine Entwunderung der Heilung [2]). Aber freylich iſt ſchwer zu ſagen, warum Jeſus, da ſeine Wundermacht immer größer war, als jedes natürliche Mittel, ſich hier eines ſolchen bediente. Es hat an ſich kein Bedenken, anzunehmen, daß ſeine Wunderkraft ſich in ein natürliches Mittel gleichſam hineinlegte. Aber das hier gebrauchte Mittel iſt ſehr wenig natürlich. Von dem mediciniſchen Gebrauch des Speichels bey gewiſſen Augenkrankheiten (der lippitudo, nach Plin. H. N. 28, 7.) hört man häufig; aber die Beſtreichung der Augen mit Koth aus Speichel kommt nur ſelten vor. Serenus Samonicus (ein Arzt unter Caracalla) ſagt: si tumor insolitus typho se tollat inani, turgentes oculos vili circumline coeno! — Die Hauptſache aber iſt, daß, wenn das natürliche Mittel weſentlich zur Aeußerung der Wunderkraft Jeſu gehörte, nicht zu begreifen wäre, warum er ſich namentlich bey Augenheilungen nicht immer deſſelben bediente. Er thut es, Mark. 8, 23., aber Matth. 20,

---

1) S. Lightfoot, beſonders aber was Wetſtein zu d. St. aus Plin. H. N. 28, 7. Suet. Vespas. 7. Tacit. Hist. 4, 81. darüber geſammelt hat.

2) Andere meinen, ſeltſam genug! — Jeſus habe ſich dieſes Mittels nur deßhalb bedient, um zu zeigen, wie eitel und thöricht die Satzung der Phariſäer ſey, welche das Beſtreichen der Augen mit nüchternem Speichel für eine Entweihung des Sabbats hielten. S. Tanchuma fol. 19, 2., vergl. Lightfoot zu d. St.

29 – 34. bey den Blinden von Jericho auch nach der Relation des Markus 10, 46 ff. nicht. Kurz, wir können keine constante Regel entdecken, wonach Jesus sich bey seinen Heilungen eines natürlichen Mittels bedient oder nicht. Auf keinen Fall liegt der Grund hievon in seiner Wunderkraft oder in der Art der Krankheit, sondern, wie es scheint, mehr in den ethischen Verhältnissen und Beziehungen der zu Heilenden. Vielleicht haben diejenigen nicht Unrecht, welche behaupten, in dem vorliegenden Falle habe Jesus sich des äußeren Mittels bedient, um dem Vertrauen, dem Glauben des Blindgeborenen näher zu kommen. Nicht das äußere Mittel, sondern der Glaube, das Vertrauen war der wesentliche „Conductor" der wunderbaren Heilkraft Jesu. Aber das Accommodative dabey ist mir unklar. Es fehlt an Datis, um hierüber völlig entscheiden zu können. Nach de Wette soll sich Joh. hier an die spätere mysteriöse Ansicht von den Wundern Jesu, wonach dieselben als eine zauberische Vermischung des Uebernatürlichen und Natürlichen erscheinen, angeschlossen haben. Allein gerade der Joh. Standpunct gestattete eine solche Zaubertheorie am wenigsten.

V. 7. Der Blinde muß auf den Befehl Jesu sich die Augen im Teiche Siloah waschen; erst nachdem er dieß gethan, wird er sehend, ἦλθε βλέπων, ἀνέβλεψε vgl. V. 11. Waren dem Blinden die Augen durch das Bestreichen mit Koth noch nicht geöffnet, so hätte er zum Teiche geführt werden müssen. Davon aber sagt Joh. nichts. Oder waren die Augen zwar schon offen, nur noch nicht völlig genesen, so daß sie nur noch des Badens bedurften, um gestärkt und völlig rein zu werden? Dann wäre βλέπων in einem etwas emphatischen Sinne gebraucht. Daß das Waschen der Augen im Teiche Siloah, wesentlich mit zur Heilung gehörte, ist augenscheinlich, vergl. V. 11. 15. Aber in welcher Art, weiß man nicht [1]). Wenn einige

1) Nach Schöttgen zu d. St. schrieben die Juden dem Wasser

Ausleger mit Chryſoſtomus und Euthymius ſagen, Jeſus habe den bereits Geheilten nur darum noch an den Teich geſchickt, um ſeinen Glauben zu prüfen, und um ſo viel als möglich Zeugen ſeiner wunderbaren Heilung zu bekommen, ſo iſt dieß ſehr unwahrſcheinlich, und hat den Schein der Spielerey. Das ſchwierige *νίψαι εἰς* erklärt Meyer ſo: waſche Dich in den Teich ab. Möglich, daß *εἰς* ſo gemeint iſt. Allein V. 11. *ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι* beſtimmt mich, es nicht ſowohl mit *νίψαι*, als mit *ὕπαγε* zu conſtruiren, und davon abhängig zu machen. Aehnlich iſt Luk. 21, 37. *ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος*. Wie in unſrer Stelle *ὕπαγε*, ſo beſtimmt dort *ἐξερχόμενος* die Conſtruction des *εἰς*. Dr. Winer[1]) ſtimmt dieſer Erklärung bey, aber er bemerkt zugleich, daß *νίπτεσθαι εἰς ὕδωρ* an ſich eben ſo richtig ſey, wie Alciphr. Epistol. 3, 43. *λουσάμενοι εἰς τὸ — — βαλανεῖον*[2]). Aber es fragt ſich, wie dieſe Formel zu verſtehen ſey. Gewiß auf dieſelbe Weiſe, wie bey Athenaeus X, p. 438. F. *ἐλούτό τε εἰς κοινοὺς λουτρῶνας*. Dieß wird von T. Hemſterhuis[3]) überſetzt lavatum ibat in publica balnea. Und eben ſo verſteht Paſſow das *λούεσθαι εἰς λουτρῶνας* in der Anthologie von dem Badengehen in die Badehäuſer. Die Formel *λούεσθαι εἰς βαλανεῖον* oder *λουτρῶνας* ſcheint alſo zu den brachylogiſchen populären Formeln zu gehören, und die obige Erklärung des *εἰς* in unſrer Stelle mehr zu beſtätigen, als unſicher zu machen.

---

des Siloam eine natürliche Heilkraft zu. In der Stelle Aboth R. Nathan cap. 34., welche Sch. anführt, heißt es, daß die Prieſter, wenn ſie von dem Opferfleiſch zu viel gegeſſen hatten, aus Siloah tranken, quae (aquae) concoctionem vehementer promoverunt. Vgl. Robinſons Reiſe Bd. 2. S. 155. Anm.

1) Grammatik S. 392.

2) Die Stelle heißt vollſtändig ſo: *Τῇ προτεραίᾳ ξυράμενοι τὰς κεφαλὰς ἐγὼ καὶ Στρουθίων καὶ Κύναιδος οἱ παράσιτοι, λουσάμενοι εἰς τὸ ἐν Σηραγγείῳ βαλανεῖον ἀμφὶ πέμπτην ὥραν δρόμον ἀφέντες εἰς τὸ προάστειον — — ᾠχόμεθα.*

3) Annot. ad Aristoph. Plut. p. 330.

Die Oertlichkeit des Teiches Siloam ist noch streitiger, als die der Quelle Siloam [1]). Jes. 8, 6. spricht von dem sanftfließenden Wasser Silvahs, also der Quelle. Nehem. 3, 15. ist die Rede von dem Teiche Siloah, wie hier. Nirgends haben wir in der Schrift eine genauere Andeutung der Lage von Siloah. Aber Josephus spricht öfter von der Quelle, de B. J. 5, 4. 1. 2. 5, 9. 4. Eben aus diesen Stellen sucht Just. Olshausen wahrscheinlich zu machen, daß die Quelle am Südrande der Stadt gelegen habe, und zwar am Fuße des Hügels Zion, also der oberen Stadt, nach Osten hin, möglichst nördlich, dem Südwestende des niedrigeren Hügels der unteren Stadt (Akra) gerade gegenüber [2]). Hitzig aber zu Jes. 8, 6. setzt sie mehr südwestlich. Robinson nach Josephus an die Mündung des Tyropoeum, an der Südostseite der Stadt, wo man sie noch heut zu Tage finde. War nun die Oertlichkeit der Quelle und des Teiches dieselbe, oder verschieden?

Nach Robinsons [3]) Untersuchungen sind Quelle und Teich Siloah örtlich nicht wesentlich verschieden, und die Oertlichkeit und das Wasserverhältniß sind, so weit sie sich noch gegenwärtig erkennen lassen, folgende: „Noch im Thale Tyropoeum ist der Teich von Siloam, ein kleiner tiefer Wasserbehälter in der Form eines länglichen Vierecks, in welches das Wasser unter dem Felsen weg aus einem kleinen Becken (die Quelle) strömt, welches ein Paar Fuß weiter hinauf in die Felsmasse eingehauen ist, und zu welchem man vermittelst einiger Stufen hinuntersteigen kann. Dieß alles ist künstlich. Das Wasser kommt in dasselbe durch einen unterirdischen Kanal von dem Marien oder Jungfraubrunnen weiter oben im Thale Kedron oder Josaphat. Jener Brunnen ist auch künstlich

1) Vergl. Robinsons Reise Bd. 2. S. 142 ff.
2) S. Just. Olshausen zur Topographie des alten Jerusalem, Kiel 1833. S. 56.
3) Am a. O. 1. S. 384 f. und 2. S. 146 ff.

und empfängt ſein Waſſer durch einen künſtlichen Kanal aus einer noch mehr nördlich liegenden Quelle. Der Hügel oder Rücken Ophel, der die Thäler Tyropoeum und Joſaphat ſcheidet, läuft gerade hier über dem Teiche von Siloam in einer ſteilen Felſenſpitze aus, 40–50 Fuß hoch. Längs dem Fuße deſſelben wird das Waſſer in einem Kanal hinunter geleitet, um die Gärten zu bewäſſern, welche terraſſenförmig ſich bis in den Grund des Thales Joſaphat erſtrecken u. ſ. w."

Die Parentheſe ὁ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος iſt früher für einen Irrthum des mit den Hebr. Sprachformen unbekannten Verfaſſers gehalten worden. Eben deßhalb war man geneigt, die Parentheſe für die Gloſſe eines Späteren zu halten. Die Gloſſe müßte dann freylich ſehr alt ſeyn, denn ſie findet ſich in allen Handſchriften. Nur Syr. und Pers. laſſen ſie aus. Gewiß iſt, dem ἀπεσταλμένος entſpricht genau nur die Form שְׁלוּחַ. Die etymologiſche Ableitung des Verbale שִׁילֹוחַ iſt ſtreitig. Man faßt ſie neuerdings als abſtracte Infinitivform, oder als Participialform des Piel mit aufgelöſtem dagesch forte [1]), oder als verſtärktes Participium in Kal mit paſſiver Bedeutung, wie יְלוּד [2]). Bleibt man bey der abſtracten Infinitivform (Waſſerguß, effusio) ſtehen, ſo muß man annehmen, Joh. habe mit einer gewiſſen Freyheit ἀπεσταλμένος überſetzt, um durch das concrete Participium, auf ὁ Σιλωὰμ bezogen, ſeinen Leſern verſtändlicher zu werden. Allein zweyerley bleibt bey der Parentheſe, wenn ſie eben nur Ueberſetzung von Siloam ſeyn ſoll, auffallend. Erſtlich, daß Joh. den Namen der Quelle oder des Teiches überſetzt. Warum überſetzte er nicht den viel intereſſanteren Namen des Teiches Bethesda 5, 2.? Er überſetzt

1) S. Tholucks Beiträge zur Sprachcharakt. d. N. T. S. 125 ff. Winers Rec. von Tholucks Commentar über das Ev. des Joh. in der Leipz. L. Z. 1833. S. 1174.

2) S. Geſenius Lehrgeb. S. 491. und Hitzigs Commentar zu Jeſaias S. 79.

Kap. 1. Rabbi, Messias, Kephas, aber nie einen Ortsnamen. Sodann aber zweytens, warum übersetzt er so wörtlich ungeschickt, daß seine Griech. Leser Mühe gehabt haben müssen, sich bey ἀπεσταλμένος etwas dem Begriff Siloam entsprechendes zu denken. Wollte Joh. sagen, Siloam heiße Wasserleitung, so mußte er einen verständlicheren Griech. Ausdruck, etwa ὑδροχόη oder dergl. wählen. Vielleicht aber soll die Parentheſe eine mystische Allegorie auf Christus, den Gesendeten seyn. Calvin bemerkt: Interpretatio vocis Σιλ. consulto ab evangelista additur, quia fons ille templo vicinus quotidie Judaeos venturi Christi admonebat, quem tamen coram sibi oblatum aspernati sunt. Aehnlich Beza. Euthymius aber meint, der Name des Teiches habe vorbedeutet, προσδήλου, τὸ μέλλον, nemlich τὸν ἀπεσταλμένον ἐκεῖ τότε τυφλόν. Soll eine Allegorie angenommen werden, so ist nur die Beziehung auf Christus denkbar. Das heilige Wasser, die heilige Wassersendung Siloah konnte an Christus erinnern, der in einem anderen Sinne heiliges Wasser mit seiner Sendung gebracht hatte. Allein eine solche spielende und dazu versteckte, kaum angedeutete Allegorie sind wir bey Joh. nicht gewohnt. Und so will ich, ehe ich mir dergleichen im Joh. gefallen lasse, — wenn die Parentheſe nicht eben bloß Namenübersetzung seyn soll, dieselbe lieber allen Manuscripten zum Trotz für die Glosse eines allegorischen Interpreten erklären, die sehr alt seyn mag, nur für Johanneisch soll sie mir Niemand aufreden.

V. 8—12. schildert Joh. das natürliche Aufsehen, welches die Heilung in dem nächsten Kreise des Geheilten, der unheilbar schien, macht. Dadurch wird die folgende Untersuchung von Seiten der Pharisäer motivirt. — Jesus hatte nach vollbrachter Heilung vielleicht die Stadt verlassen, in der er sich bis zum Enkänienfeste immer seltener und nur vorübergehend gezeigt zu haben scheint. So wußte der Geheilte nicht, wo derselbe sey V. 12.

Die am meiſten beglaubigte Leſeart V. 8. iſt προσαίτης, nicht τυφλός. Das erſtere aber ſchließt das letztere in ſich. Eben weil er blind war, bettelte er. Wer das überſah, glaubte τυφλὸς ſchreiben zu müſſen. V. 9. lieſt Lachm. ſtatt ἄλλοι δέ. ὅτι, der recepta — ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον [Οὐχί, ἀλλ'], nemlich ἔλεγον nach BC abc, οὐχί, ἀλλ' nach Bb. Allein ſchon die Kürze empfiehlt die recepta. Dazu kommt, daß οὐχί, ἀλλ' mehr den Charakter der eleganten Erweiterung, als der Urſprünglichkeit hat. Eben ſo ſcheint δὲ nach ἐκεῖνος (AK. 13. 42. u. a.), was Lachm. aufgenommen hat, eher hinzugefügt, als weggelaſſen worden zu ſeyn. V. 10. lieſt Lachm. [οὖν] nach πῶς, aber durch CDa zu wenig bezeugt. Dagegen iſt σου ſtatt σοι hier ſicher, auch V. 11. τὸν Σιλωάμ, ſtatt τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σ. Ὁ Σιλωάμ hat Luk. 13, 4. Eben ſo Joſephus, wenn er nicht beſtimmt von der Quelle, ſondern dem Orte ſpricht, de B. J. 2, 16. 2. und 6, 7. 2. — Das Partic. θεωροῦντες mit τὸ πρότερον verbunden, iſt imperfektiſch gebraucht [1]). Ἀναβλέπειν in der Bedeutung der Wiedererhaltung des Geſichts, wie Matth. 11, 5. Luk. 7, 22. AG. 9, 12. 17. 18., ſchickt ſich nicht für den Blindgebornen. Aber auch Ariſtoteles ſpricht von dem ἀναβλέψαι eines Blindgeborenen, und Pauſanias Messen. IV, 240. erzählt: συνέβη δὲ καὶ Ὀφιονέα τὸν μάντιν τοῦτον, τὸν ἐκ γενετῆς τυφλόν, ἀναβλέψαι παραλόγως δὴ μάλιστα ἀνθρώπων. Ἐπέλαβε γὰρ τῇ κεφαλῇ πλῆγμα αὐτὸν ἰσχυρόν, καὶ ἀνέβλεψεν ἀπ' αὐτοῦ. Offenbar iſt ἀναβλ. hier nicht wieder ſehen, ſondern aufblicken, wie ἀναβοᾶν aufſchreyen. Mark. 16, 4. Luk. 19, 5. wird es eben ſo gebraucht, nur daß dort von einem beſtimmten objectiven Sehen die Rede iſt.

V. 13. 14. Die Nachbaren V. 8. ſcheinen den Geheilten zu den Phariſäern geführt zu haben, nicht in der beſten

1) S. Winers Gramm. §. 46. 5. S. 322.

Absicht. Sie fragen ihn zuerst, wo Jesus sey, wahrscheinlich, um eben diesen vor Gericht zu führen. Da er es nicht weiß, führen sie ihn selbst vor. V. 14. wird nachträglich bemerkt, die Heilung sey an einem Sabbat geschehen. Stießen sich die pharisäischen Einwohner Jerusalems eben nur hieran? Wiederholt wird τὸν πηλὸν ἐποίησεν — hervorgehoben. War dieß vorzugsweise das Anstößige an dem Werke der Heilung? Maimonides bemerkt tr. Schab. 21., es sey am Sabbat nicht erlaubt gewesen, heilenden Speichel auf die Augen zu thun. Vielleicht aber hatten die Leute überhaupt wegen des Dekrets V. 22. Furcht, des Bekenntnisses zu Christo beschuldigt zu werden, wenn sie den Fall nicht anzeigten. Das Verhältniß ist nicht klar. Auch ist nicht deutlich, ob die Pharisäer — offenbar Synedristen — hier förmlich im Synedrium versammelt sind, zu einer förmlichen Untersuchung, oder ob mehr privatim und auf eine außerordentliche Weise. Förmliche Versammlungen des Synedriums werden von Joh. außer 11, 47. nicht ausdrücklich erwähnt. Aber auch 7, 45 ff. ist augenscheinlich eine solche gemeint, ohne bestimmt ausgedrückt zu seyn. Die weitere Verhandlung hat hier ganz den Charakter einer geistlich gerichtlichen Untersuchung der obersten Behörde. Vielleicht gab es schon zur Zeit Jesu kleinere Sanhedrin von 23 Beysitzern in jedem Orte von mehr als 120 Einwohnern, und selbst in Jerusalem deren zwey, welche kleinere Processe entschieden [1]). An ein solches Gericht, oder an ein Synagogengericht hat man hier gedacht. Aber die Beziehung der Untersuchung auf die Messianischen Bewegungen durch Jesus eignet sich mehr für eine Sitzung der höchsten geistlichen Behörde. Joh. bezeichnet die Synedristen auch 7, 47. bloß durch οἱ Φαρισαῖοι vergl. 11, 46., gewöhnlich freylich durch οἱ ἀρχιερεῖς κ. Φαρισαῖοι, 7, 45. 11, 47. u. a.

1) S. Othon. Lexic. Rabb. Philol. p. 723.

Am Sabbat und an Feſttagen wurde nach dem Talmud kein Gericht gehalten. Alſo kann die Unterſuchung nicht am Tage der Heilung geſchehen ſeyn.

V. 15. *Πάλιν οὖν* bezieht ſich auf das frühere Fragen V. 10. Die Leute, die den Mann vorgeführt, hatten dem Sanhedrin den Hergang der Sache erzählt. Jetzt ſollte nun der Geheilte ſelbſt vor Gericht erzählen. Er war, ſcheint es, außer den Jüngern Jeſu der einzige Zeuge der That geweſen.

V. 16. Die einfache Erzählung des Geheilten machte im Synedrium zunächſt den Eindruck eines wohlbeglaubigten Wunders. Da kein wahres Wunder ohne Gottes Hülfe und Beruf verrichtet werden konnte, ſo war der natürlichſte Schluß, daß Jeſus ein Mann von Gott ſey, *παρὰ (τοῦ) θεοῦ*, vergl. 7, 26. 3, 2. Hierüber aber entſtand alſobald ein Zwieſpalt. Kein Geſetzverächter, kein Sabbatsſchänder, ſo ſchließen die Strengeren, kann von Gott ſeyn; das Wunder iſt alſo Schein. Wie aber, fragen die Unbefangeneren, kann ein ſündiger Menſch ſolche Zeichen und Wunder verrichten? Wo die Kraft und Hülfe Gottes ſo offenbar war, ſchien die Sabbatsverletzung gleichgültig. Dieſe Nikodemiſch Geſinnten ſprechen aber behutſam. Lachmann lieſt *οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος* nach BDc. Leichter iſt die Conſtruction der recepta. Aber ſie kann eben durch Erleichterung entſtanden ſeyn. In der Lachm. Wortſtellung wird mit Nachdruck gegen die Vorausſetzung des Geheilten (V. 30–31.) die Verneinung vorangeſtellt.

V. 17. Der Zwieſpalt führt zur weiteren Verhandlung. Theodor von Mopsveſtia[1]) tadelt diejenigen, welche die Frage theilen, und den zweyten Theil aus einem Zweifel an der That überhaupt herleiten. Er ſelbſt nimmt die Frage mit Recht als eine. Hiernach iſt der

1) In der Catene zu d. St. Eben ſo Apollinar.

Satz so zu verstehen: Was sagst Du von ihm, daß (ὅτι in Beziehung darauf, daß) er Dir die Augen geöffnet hat, wofür hältst Du ihn deßhalb? Apollinar bemerkt, die feindlichen Pharisäer würden es gern gesehen haben, wenn der Geheilte selbst von seinem Wohlthäter nicht besser gedacht hätte, als sie. Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius dagegen meinen, die Frage sey nur von den Bessergesinnten in der Absicht gethan worden, um in der vermuthlich günstigen Antwort einen Schutz für ihre bessere Meinung von Christo zu haben. Am wahrscheinlichsten ist, daß die Frage von dem ganzen Gericht ausging, oder vielmehr den Vorsitzenden, und daß die verschiedenen Partheyen verschiedenes erwarteten.

Nach dem Eindruck, den er durch die That bekommen hatte, antwortet der Geheilte: Ich sage, daß er ein Prophet ist, also παρὰ θεοῦ.

V. 18—23. In Folge der Antwort des Mannes (οὖν) argwöhnen die Pharisäer einen Betrug; das Factum selbst scheint ihnen erlogen. Schon glauben sie dem Betruge auf der Spur zu seyn. Die Eltern werden gerufen und mit dem Geheilten confrontirt. Hierauf deutet außer dem zweymahligen οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς V. 19. 20., der Schluß der Antwort der Eltern V. 21. Die Frage war eine dreyfache, förmlich gerichtliche: Ist dieß Euer Sohn? Ist er blind geboren? und wer hat ihm die Augen geöffnet? Die Eltern antworten nach der Ordnung so, daß sie die beyden ersten Fragen bejahen. Wegen der dritten aber verweisen sie aus Furcht vor dem Excommunicationsdekret V. 22., weil kaum zu vermeiden war, irgend etwas zu Gunsten des Wohlthäters ihres Sohnes anzudeuten, die Richter klüglich an ihren Sohn, den mündigen, ἡλικίαν ἔχει [1]). — Lachmann liest V. 20. ἐπηρω. οὖν [αὐτοῖς]. Cod. B hat οὖν, AMSK u. a. δέ. D und abc

1) Ueber ἡλικίαν ἔχει von der adulta, matura, virilis aetas überhaupt s. Kypke zu d. St.

(nach Lachm.) haben gar keine Partikel. *Αὐτοῖς* haben außer B a (nach Lachm.) faſt alle Handſchriften. Es kann beydes Zuſatz ſeyn; der Johan. Styl ertrügt auch bloß *ἀπεκρ. οἱ γονεῖς*. Die Lachm. Wortſtellung V. 21. *αὐτ. ἡλ. ἐχ.* iſt die bezeugteſte; die recepta kann aus V. 23. entſtanden ſeyn.

Wenn Joh. V. 22., um die Furchtſamkeit der Eltern zu erklären, bemerkt, die Juden hätten damahls ſchon mit einander feſtgeſetzt (*συνετέθειντο*), daß, wer ſich zu Chriſto bekennen würde, ausgeſchloſſen werden ſollte, — ſo kann er darunter keine Privatverabredung der Phariſäerparthey verſtehen, ſondern nur eine förmlich verabredete Maaßregel des Synedriums, die allgemein bekannt und gefürchtet war. Dieſe Maaßregel (*συνθήκη*) folgte aus der längſt im Synedrium herrſchenden Meinung, daß das unwiſſende Volk, welches Chriſto anhange, verflucht ſey, 7, 47 ff. Aber jenen Ausſpruch 7, 49. iſt keine *συνθήκη*. Nun ſind wir jetzt nicht im Stande nachzuweiſen, wann nach jener Sitzung 7, 45 ff. das Synedrium dieſe *συνθήκη* gemacht habe, aber zwiſchen 7, 52. — und der Blindenheilung muß ſie zu Stande gekommen ſeyn. Bauer ſagt zwar, Kap. 8. ſey keine Zeit dafür. Aber ſelbſt, wenn was hier erzählt wird, an einem und demſelbigen Tage, und zwar andern Tags nach 7, 59. geſchah, ſo konnte doch das Synedrium unter der Zeit mehr als einen Beſchluß faſſen und publiciren. Iſt aber wahrſcheinlich Kap. 8. nur eine Zuſammenſtellung von mehreren Auftritten an verſchiedenen Tagen, ſo kann Joh. hier 9, 22. recht gut nachträglich bemerken, was zwiſchen 7, 52. und 9, 1. im Synedrium beſchloſſen war. Eben ſo wird 11, 57. eine *ἐντολή* des Synedriums nachträglich bemerkt, ohne genauere Angabe, wann ſie gefaßt und bekannt gemacht worden ſey. Man überſehe übrigens nicht die Steigerung im Verfahren des Synedriums 7, 49. 9, 22. 11, 57.

Ueber den Begriff des mit dem Worte *ἀποσυνάγωγος*

(12, 42. 16, 2.) angedeuteten Bannes ist man verschiedener Meinung. Nach Einigen gab es schon damahls bey den Juden einen dreyfachen Bann, נִדּוּי, חֵרֶם und שַׁמָּתָא, nach Anderen aber nur einen zweifachen, Niddui und Cherem [1]). Gab es einen mehrfachen Bann, so ist hier der erste gemeint, die Ausschließung aus der Synagoge und von aller auch der häuslichen Gemeinschaft zunächst auf 30 Tage, dann doppelt und dreyfach, aber ohne Anathem. Darauf weist der Ausdruck ἀποσυν. hin, vergl. Luk. 6, 22. [2]). Der zweyte und dritte Bann wäre wohl für den Anfang des Verfahrens eine zu harte und auffallende Maaßregel gewesen. Aber es ist die Frage, ob zur Zeit Jesu überhaupt ein mehrfacher Bann unterschieden wurde.

V. 24. 25. Nach geschehener Confrontation hatte man wahrscheinlich den Inquisiten und die Eltern entlassen, um das Weitere zu berathen. Man ruft jetzt den Geheilten von Neuem vor, um es auf eine andere Art mit ihm zu versuchen. Feyerlich wird er ermahnt zur Wahrheit, mit der Obtestationsformel, δὸς δόξαν τῷ θεῷ, vergl. Josua 7, 19. 3 Esra 9, 8. Man wünscht, der Geheilte möge den Betrug oder die Selbsttäuschung gestehen. War Jesus ein ἁμαρτωλός, so konnte die That nur ein Scheinwunder seyn. Mit entschiedener Sicherheit erklärt die herrschende Parthey Jesum für einen Sünder. Ihre Gewißheit, ihre Auctorität soll dem Manne imponiren. Aber zu sicher in dem Bewußtseyn des ohne Trug verrichteten Wunders, antwortet dieser: Ob ihr Recht habt, daß Jesus ein Sün-

1) S. Buxtorf Lexicon Talm. unter d. WW. Vitringa de Synag. vet. lib. 1. p. 1. cap. 9. 10. und Selden de Synedriis lib. I. cap. 7. vergl. Lightfoot und Lampe zu d. St. und Winers bibl. Realler. Bd. 1. S. 159. Das Richtigste, nemlich, daß es damahls nur den Bann, Niddui, gab, lehrt Gildemeister Blendwerke des vulgären Ration. S. 10 ff.

2) Hier könnte eine Art von Stufenfolge des Bannes angedeutet seyn; dem ἀφορισμὸς (Niddui) folgt das ὀνειδίζειν κ. ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὡς πονηρόν. Aber das Letztere kann auch nur nähere Bestimmung des ἀφορίζειν seyn.

der iſt, weiß ich nicht, das aber iſt gewiß, daß ich, der ich blind war, jetzt ſehe. Ὤν iſt als Part. Imperf. zu denken. Andere nehmen τυφλὸς ὤν, blind ſeyend, für blind geboren [1]). Aber auch hierin liegt der Begriff des Imperf. ὃς ἦν τυφ. V. 24.

V. 26. 27. Da die Richter auf dieſe Weiſe ihre Abſicht nicht erreichen, ſo fragen ſie den Inquiſiten über den Hergang der Sache von Neuem, vielleicht hoffend, er werde hie und da unvermerkt ſeinen früheren Angaben widerſprechen und ſo ſich ſelber fangen. Die trotzige und bittere Antwort zeigt, daß der Mann die Abſicht der Richter merkte, und ihn die hin und herzerrende Inquiſition endlich verdroß. Καὶ οὐκ ἠκούσατε V. 27. macht Schwierigkeit. Dieſe verſchwindet, wenn οὐκ, welches in einigen Handſchriften der Itala und in der Vulgata fehlt, unecht iſt. Da es aber echt, auch der Satz keine Frage iſt, ſo bleibt nur übrig, ἠκούσατε emphatiſch zu nehmen, wie ſchon die älteren Exegeten thaten, in der Bedeutung des Annehmens oder Glaubens [2]), oder richtiger, des Achtens oder Merkens: Ihr habt keine Ohren gehabt. Wozu, meint der Geheilte, noch einmahl ſagen, was Ihr ſchon wißt aber nicht beachten wollt; oder wollt auch Ihr vielleicht gern Schüler jenes Mannes werden? Die Ironie dieſer Frage iſt augenſcheinlich.

V. 28. 29. Von der λοιδορία führt Joh. nur an, womit ſie ſchloß. Wie oft, ſo ſtellen die Phariſäer auch hier Moſes und Chriſtus einander gegenüber. Du biſt, ſagen ſie, ein Jünger jenes Sünders, jenes Geſetzesverächters, wir ſind treue Jünger Moſis. Daß Moſes ein Prophet, Geſandter Gottes war, iſt gewiß; von dieſem Menſchen aber wiſſen wir nicht, woher er iſt, ob παρὰ θεοῦ V. 33., oder nicht. Vergl. 7, 28.

1) S. Winers Gramm. §. 46. 5.

2) Einige unbedeutende Handſchriften leſen auch ἐπιστεύσατε oder πιστεύετε, offenbar erklärende Leſearten.

V. 30–33. Dem οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστὶν der Gelehrten ſtellt der Mann ſeine populäre Ueberzeugung entgegen. Dabey (ἐν τούτῳ) iſt denn doch wunderbar, antwortet er, daß Ihr nicht wißt, woher dieſer iſt, ob von Gott, oder nicht, und hat mir doch die Augen geöffnet u. ſ. w. Das elliptiſche γὰρ ſetzt etwa voraus: Wie könnt Ihr doch nur ſo reden? — Dr. Paulus ſchlägt vor, V. 31. οἶδα μὲν [1]) zu leſen, weil der Geheilte, was er hier ſage, ſchwerlich als eine allgemein anerkannte Wahrheit habe ausdrücken wollen. Aber gewiß war dieß die allgemeine religiöſe Meinung des Volkes, vgl. Hiob 27, 9. Prov. 15, 24. Pſ. 109, 7. Wahrhaft göttliche Kraft und Hülfe kann nur dem Frommen zu Theil werden, das Gebet des Sünders in ſeinem Werke iſt unerhörlich in ſich ſelber. Einem Blindgeborenen das Geſicht wiedergeben ſchien dem Geheilten eine That ſonder Gleichen, und Menſchen unmöglich. Wenn er nun daraus ſchloß, daß Jeſus in einem hohen Grade gottesfürchtig, und ein Gottgeſandter ſeyn müſſe, ſo läßt ſich gegen dieſen Schluß des Wunderbeweiſes ſelbſt von der gebildetſten Apologetik und Ethik mit Grund nichts einwenden, und das Chriſtenthum verdankt dieſer natürlichen und richtigen Schlußweiſe auf dem Grunde der Wunderfacta größtentheils ſeine Anerkennung und Verbreitung. Statt οἴδαμεν δὲ V. 31. (atqui) lieſt Lachm. bloß οἴδαμεν nach BDac., vergl. Griesbach. Δὲ hat nach Lachm. bloß A. Hilarius lieſt enim. Auf keinen Fall iſt δὲ hinreichend beglaubigt. Εἰ μὴ ἦν V. 33., richtig gefaßt, involvirt die Ueberzeugung des Geheilten, daß Jeſus von Gott ſey. Im Zuſammenhange hat οὐδὲν eine beſtimmte Beziehung auf das Außerordentliche, was Jeſus vollbrachte.

V. 34. Du, ein ganz in Sünden geborener, (ſ. V. 2.) willſt uns belehren? rufen die Phariſäer, da ſie nicht weiter

1) So lieſt Slav. 2. οἶδα Pers. p. Aeth. Slav. Ver.

können, mit beleidigtem Stolze, und ſtoßen den Hartnäckigen und Unbeſcheidenen, der ihnen ein offenbarer Anhänger Jeſu zu ſeyn ſchien, ob er ihn gleich nicht für den Meſſias erkannt und erklärt hatte, — nicht aus der Verſammlung, oder der Gerichtsſtube, auch nicht ἐκ τοῦ ἱεροῦ, wie Chryſoſtomus und einige andere [1]) meinen, ſondern, wie es ſcheint, nach dem Dekret V. 22. aus der Synagoge, vergl. Luk. 6, 22. Ὅλος nehmen Chryſoſtomus, Euthym. und Theophyl. für ὅλως, wie auch mehrere Minuskeln bey Griesbach leſen. Aber ὅλος wird nicht adverbialiter gebraucht. Richtig überſetzt Bretſchneider: Tu, quantus es, vitiosus es. Der ganze Menſch iſt in Sünden geboren, mit leiblicher und geiſtiger Blindheit. Vergl. 13, 10. καθαρὸς ὅλος.

Die wunderbare Heilung, und das auffallende Betragen des Geheilten vor Gericht ſcheint nicht ohne Einfluß auf die weitere Entwickelung des Kampfes Jeſu mit dem Jüdiſchen κόσμος geweſen zu ſeyn. So trotzig war ſchon die Volksmeinung gegen die Hierarchen geworden. Was war da zu fürchten! Dieß machte die Geſchichte noch erfolgreicher und merkwürdiger, als ſie an ſich als Wunder war. Daher vielleicht die Ausführlichkeit dieſer Erzählung. Der Hergang konnte leicht durch den Geheilten und die Eltern deſſelben in das öffentliche Gerücht kommen, woraus Joh. ſchöpfte.

V. 35. Jeſus hatte dem Blinden die Augen geöffnet aus reinem Erbarmen, ohne die ausgeſprochene Abſicht, in ihm einen Jünger zu gewinnen. Er hatte dabey nicht, wie wohl ſonſt, das Vertrauen und den Glauben weder vor der Heilung vorausgeſetzt, noch unmittelbar nach derſelben gefordert. Er überließ der liebevollen That, auch geiſtig in dem Geheilten zu wirken, was ſie konnte. Jetzt

1) S. Lampe zu d. St.

da er von der Standhaftigkeit des Geheilten vor Gericht und der über ihn verhängten Strafe hört, unterläßt er nicht, den Empfänglichen für seine Gemeinschaft ganz zu gewinnen. Sobald er ihn trifft, wie nach dem Ausdrucke εὑρὼν scheint, zufällig, geht er mit der Frage auf ihn zu: Glaubst Du an den Sohn Gottes (den Messias)? Die Geneigtheit wenigstens zum Glauben mußte Jesus nach dem, was er gehört hatte, in ihm voraussetzen. Aber diese Geneigtheit war noch kein wahres und volles Glauben an den Sohn Gottes, der mehr war, als ein Prophet. Joh. mag nach seiner Gnosis unter dem υἱὸς τ. θ. den Menschgewordenen Logos verstehen. Allein, hat die Frage Jesu irgend etwas Authentisches, so ist υἱὸς τ. θ. hier im populären Jüdischen Sinne genommen Bezeichnung des Messias. So verstand es der Geheilte.

V. 36. Καὶ τίς ἐστι liest, statt der recepta τίς ἐστι, Griesbach nach BDEGKMS und mehreren Minuskeln. Lachmann geht wieder auf die recepta zurück nach Cod. A abc und Hilar. Gewiß wurde καὶ leichter ausgelassen, als zugesetzt. Joh. gebraucht es 14, 22. in der Frage, in einem ähnlichen Zusammenhange und Tone, wie hier, nach Griesb. Texte. Lachm. läßt es auch dort weg, nach ABD abc Lucif. Man muß einräumen, daß der Sprachgebrauch des Joh. diplomatisch nicht feststeht. Aber, wenn καὶ an beyden Stellen nicht echt ist, so ist unerklärlich, wie man, da es doch nicht so gewöhnlich und leicht war, dazu kam, es eben nur an diesen beyden Stellen passend einzuschalten. Wir halten es demnach für ursprünglich, sowohl hier als 14, 22. Dieselbe Frageform καὶ τίς findet sich auch Mark. 10, 26. Luk. 10, 29. 2 Kor. 2, 2., wo die Lesart feststeht. Sie hat zumahl in der Antwort ein gewisses Pathos, den Ton der rasch einfallenden, drängenden Antwort. So hier. Je nachdem man nun das Verhältniß der beyden Fragen faßt, bekommt καὶ τίς einen verschiedenen Ton. Meinte Jesus: Glaubst

Du bereits an den Meſſias, den erſchienenen? (ſo nimmt die Frage Meyer, auch de Wette) ſo war die Antwort: Nein, noch nicht, aber recht gern, und wer iſt es denn, daß ich an ihn glauben kann? Oder hatte die Frage den Sinn: Biſt Du geneigt (gleichſam im Begriff), an den Meſſias zu glauben? ſo war die Antwort: Ja, recht gern, und wer iſt es denn? Wenn die Frage den erſten Sinn hätte, ſo würde das Präteritum ſtehen müſſen, oder das Präſens mit ἄρτι, 16, 31. Richtiger und ſicherer ſcheint mir, das Präſens von dem Geneigtſeyn, dem im Begriff ſeyn zu verſtehen. Mehr, als dieß konnte auch Jeſus nicht annehmen. Der Blinde mochte in ſeinem Kreiſe nicht allzuviel von Chriſto gehört haben. Gewiß waren zumahl in dem geringen Volke der Hauptſtadt Kreiſe, welche ſich um die Perſon und Bedeutung des Jeſus von Nazar., dem die Oberen widerſprachen, wenig oder gar nicht bekümmerten.

V. 37. In ἑώρακας αὐτὸν ſcheint zu liegen, daß der Geheilte Jeſum ſchon vorher geſehen hatte, vielleicht als er nach der Heilung zuerſt die Augen aufthat. Aber, würde dieß nicht näher bezeichnet ſeyn durch πρότερον oder dergleichen? Auch iſt wenigſtens zweifelhaft, ob der Geheilte, der erſt nach dem Waſchen im Teiche Siloah zu ſeinem Geſichte gelangte, zu Jeſu zurückkehrte, oder nicht vielmehr nach Hauſe ging, ohne Jeſum weiter zu ſehen. Richtig verſtehen Cyrill und Euthymius ἑώρακας von dem gegenwärtigen Moment ſo, als wollte Jeſus ſagen, Du ſiehſt und hörſt ihn, er ſteht jetzt vor Dir! Das Perfectum ἑώρακας erklärt ſich daraus, daß, wenn man ὁρᾶν in der Bedeutung des Gewahrwerdens, zu Geſichtbekommens nimmt, das Präſens ſtreng genommen nicht richtig wäre, da der Act des Sehens nicht erſt begann, ſondern ſchon beſtand. Eben dieß drückt das Perfect. aus. Das Sehen hatte ſchon mit dem εὑρὼν V. 35. begonnen. Καὶ — καὶ verbindet zum vollſtändigen Ausdruck der unmit-

telbaren Gegenwart Sehen und Hören; nur ist statt ἀκούειν lebendiger ὁ λαλῶν — ἐστιν gesetzt.

V. 38. 39. Da der Geheilte, den Sohn Gottes gläubig anerkennend, sich voll Ehrfurcht demüthig vor ihm niederwirft, so spricht Jesus, nicht, wie man gesagt hat, nach seiner Scherz und Ernst mischenden Humanität, sondern im wehmüthigen Gefühle des entgegengesetzten Erfolgs seiner Wirksamkeit, wovon er so eben an dem geistigen Sehendwerden des Blindgeborenen und an der sich immer mehr verstockenden Geistesblindheit der Gegner eine eben so erfreuliche, als betrübende Erfahrung gemacht hatte, — zunächst wohl zu seinen Jüngern, — das tiefsinnige Wort V. 39. Dieses Oxymoron, ähnlich dem Pauliniſchen 1 Kor. 1, 18–29., in welcher Art zu reden der morgenländische Ernst sich noch mehr gefällt, als der abendländische, ist mehr, als eine bloße psychologische Bemerkung, die hier sehr müssig gewesen wäre. Jesus wollte seinen Jüngern zum Trost eine der Grundkräfte, Hauptabsichten und Hauptwirkungen seiner Erscheinung in der Welt an dem gegebenen Falle anschaulich machen. — Ja, so ist's, meint er, so bin ich in diese Welt gekommen, um den Urtheilsspruch zu fällen über die Welt (εἰς κρίμα), auf daß, wie in dem gegenwärtigen Falle, die da nicht sehen, sehen, und die da sehen, blind werden.

Εἰς κρίμα — ἦλθον, ἵνα — ist, wie 1, 9. ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα —, so zu construiren, daß ἵνα — als Epexegese des εἰς κρίμα gedacht wird. Das κρίμα besteht in dem ἵνα u. s. w. Κρίμα, bey Joh. nur an dieser Stelle, ist nicht unmittelbar gleichbedeutend mit κρίσις. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauche ist κρίμα das Concretum der (abstracten) κρίσις, das Product des κρίνειν. Aber sowohl die Artikellosigkeit, als der allgemeine Inhalt ἵνα u. s. w. bringt das κρίμα dem abstracten κρίσις, 3, 19., näher. Wie die Messian. κρίσις dort eine zweyseitige ist, so auch hier das Messian. κρίμα, nicht bloß das verdammende,

ſtrafende, ſondern auch das erlöſende, rettende, Gericht, ἵνα — βλέπωσι. Inhalt und Weſen des κρίμα hier und der κρίσις dort 3, 18 ff. ſind gleich. Sein Inhalt iſt die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit, daß wer empfänglich und folgſam, zum Heile gelangt; wer ſich von Gott nicht ziehen läßt, durch Unglauben ins Verderben fällt. Dieſer Gegenſatz tritt entſchieden hervor, wird gleichſam als göttliches Urtheil faktiſch ausgeſprochen durch die Erſcheinung des Lichtes der Welt 9, 5. Dieſes bewirkt, und bezweckt nach der Ordnung Gottes, daß die, welche blind ſind, ſehen, und welche ſehen, blind werden, oder, wie es nach 3, 18 ff. verſtanden werden kann, daß die, welche in Demuth des Lichtes empfänglich und bedürftig ſind, zum Lichte kommen; die aber, welche hochmüthig zu ſehen glauben und ſich dem göttlichen Lichte verſchließen, blind werden. Unter dieſen Geſichtspunkt geſtellt, erſcheint das κρίμα als eine Scheidung der Empfänglichen und Unempfänglichen in der Welt; womit aber nicht geſagt werden ſoll, daß die Wortbedeutung von κρίμα die Scheidung iſt. — Die anknüpfende Beziehung des Ausſpruchs auf den Gegenſatz zwiſchen dem Blindgeborenen, der gläubig wurde, und den ſehenden Phariſäern, die ſich immer mehr gegen den Glauben verſchloſſen, iſt unverkennbar. Aber der Sinn des Ausſpruchs iſt allgemeiner, und auf beyden Seiten das Leibliche ein Bild des Geiſtigen. Die Nichtſehenden (μὴ βλέποντες) ſind die, welche als Unerleuchtete, Blinde, Arme gelten ſ. Matth. 5, 3.; die Sehenden dagegen die, welche für Sehende gelten, es aber in Wahrheit nicht ſind. Eben weil dieſen die Demuth und das Bedürfniß fehlt, werden ſie blind; jene werden aus Bedürfniß und Demuth Sehende.

Der Ausſpruch iſt mit Matth. 9, 12. 13. 11, 25. dem Sinne nach verwandt. Aber Form und Beziehung ſind verſchieden. Während hier von der Wirkung und Abſicht Chriſti die Rede iſt, wird Matth. 9, 12. 13. die Vorausſetzung, Matth. 11, 25. der Charakter des Evangeliums

bezeichnet: Voraussetzung, Charakter, Wirkung und Absicht des Evangeliums entsprechen einander. Wer aber deßhalb jene Ausspruche für echt, diesen für unecht hält, wie Br. Bauer, der hat von besonnener, objectiver Kritik, bey aller Prahlerey damit, keinen Begriff.

V. 40. Die Beziehung des Vorwurfs V. 39. auf die gegenwärtigen Pharisäer war zu deutlich, als daß sie hätten schweigen können. Als die Lehrer des Volks, als die Wissenden, fragen sie, vielleicht zornig: Wir sind doch nicht auch Blinde, (wie das Volk, das unwissende, vergl. 7, 49.)?

Br. Bauer hält die Gegenwart und Frage der Pharisäer für eine Erdichtung des Evangelisten, der eben nur für den Ausspruch V. 39. Repräsentanten auf dem Schauplatz haben wolle. Es sey undenkbar, sagt er, daß die Verhandlung Christi mit dem Geheilten so laut und öffentlich geführt worden sey, daß die Pharisäer sogleich am Ende der Unterhaltung wie auf ein Stichwort einfallen konnten. — Allerdings geht die Denkkraft dieser Kritik nie über das aus eigenen Mitteln Erdachte hinaus und so wird ihr auch schwer denkbar, was Joh. gedacht hat, noch schwerer, was objectiv geschehen ist. Andern Leuten ist nicht unglaublich, daß Jesus V. 35–38. im weiteren Kreise von Pharisäern umgeben war, und daß er V. 39. von der Privatunterredung mit dem Geheilten zu einer allgemeineren Erklärung über die ganze Situation überging, worin er die gegenwärtigen Pharisäer berücksichtigt. Joh. muthet der Kritik zu, auch auf Andeutungen zu merken und vor und rückwärts zu lesen. Der Ausspruch V. 39. hatte seine volle Wahrheit, und seine Wirklichkeit dazu, auch wenn keine Pharisäer zur Stelle waren. Joh. brauchte deßhalb die Gegenwart derselben nicht zu erdichten.

V. 41. Die Antwort Jesu ist eine Gewissensrüge. Sie setzt das ὀξύμωρον von V. 39. fort: Wäret Ihr Blinde, so hättet Ihr keine Sünde. Nun Ihr aber sagt,

wir ſehen, ſo bleibt Eure Sünde. Die recepta οὖν iſt Leſeart des Cod. A., BDKL u. a. laſſen es aus. Joh. gebraucht οὖν ſelten in der rein logiſchen Folgerung, vergl. 13, 14. Es wurde, wie mir ſcheint, leichter hinzugeſetzt, als weggelaſſen.

Daß Jeſus von der geiſtigen Blindheit ſpricht, lehrt der Zuſammenhang. Aber Cyrill beſchränkte dieſelbe unbefugter Weiſe auf die Blindheit im Verſtehen der altteſt. Weiſſagungen. Theodor v. Mopsv., Chryſoſt., Euthym., Theophyl. denken ſogar an die leibliche Blindheit gegen die Wunder und Zeichen. Offenbar iſt die Frage V. 40., wie die Antwort von der geiſtigen Blindheit zu verſtehen, aber in beſonderer Beziehung auf die Erkenntniß Chriſti, überhaupt die Glaubenserkenntniß, das γινώσκειν κ. πιστεύειν. Dadurch bekommt ἁμαρτία die beſtimmte Beziehung auf den Unglauben an Chriſtus, wie denn auch V. 39. den faktiſchen Gegenſatz des Glaubens und Unglaubens vorausſetzt. Hiernach hat der erſte Satz dieſen Sinn: Wäret Ihr blind, d. h. ohne die Fähigkeit der Erkenntniß, ſo hättet Ihr an Eurem Unglauben (V. 39.) keine (ſchuldvolle) Sünde; Ihr könntet dann eben nicht erkennend glauben, vergl. 15, 22. 24. 16, 9. Von der Sünde überhaupt, wie de Wette will, kann hier nicht die Rede ſeyn. Schon der Singular ſpricht dagegen, mehr noch der Zuſammenhang mit V. 39.

Wie iſt nun der Gegenſatz zu verſtehen? Man verfehlt leicht die richtige Auslegung, wenn man dieſen zweyten Satz zu abſolut parallel mit dem erſten nimmt. Jeſus fährt nicht fort: Nun aber ſeyd Ihr Sehende, ſondern: Ihr ſagt, wir ſehen. Daraus folgt nicht, daß εἰ τυφλοὶ ἦτε ſo zu verſtehen iſt: wenn Ihr Euch für blind hieltet. Meinte Jeſus dieß, ſo mußte er dieß irgendwie ausdrücken und auch ſo fortfahren: dann würdet Ihr glauben. Denn dieß ſich für blind halten führte unmittelbar zum Glauben, und dadurch erſt zur Aufhebung der Sünde überhaupt. Wie

V. 40. τυφλοί ἐσμεν, so ist V. 41. τυφλοὶ ἦτε vom objectiven Blindseyn zu verstehen.

Wären die Sätze absolut parallel, so würde der zweyte heißen müssen: νῦν δὲ βλέπετε, ἔχετε οὖν ἁμαρτίαν. Wie der Satz lautet, ist der Unterschied klar, und im Unterschiede der Fortschritt des Gedankens. In beyden Sätzen wird der Unglaube der Pharisäer als Factum vorausgesetzt, als freywilliger Unglaube, also als Sünde, in der immer auch Schuld ist. Aber während im ersten Satze in ἁμαρτία das Moment der Schuld hervortritt, und die vorausgesetzte Blindheit als Entschuldigungsgrund des Unglaubens gedacht wird, tritt im zweyten das Moment der Schuld zurück, ohne aufgehoben zu werden; es wird ferner der Unglaube nicht als entstehende, sondern schon bestehende und dauernde faktische Sünde gedacht, daher ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει, endlich aber wird als Grund des dauernden Unglaubens dargestellt der Dünkel des Sehens, der Weisheit. Der Sinn des zweyten Satzes ist sonach dieser: So lange Ihr bey aller Blindheit sagt, wir sehen, also die dünkelhafte Selbstverblendung nicht abthut, kann der Unglaube nicht weichen, sondern bleibt, vergl. 8, 47. 5, 44. Euthymius erklärt μένει sonach falsch durch μένει ἀσύγγνωστος. Dieß wird natürlich mitgedacht, weil jede bleibende Sünde bleibende Schuld ist, aber es ist nicht ausgedrückt.

10, 1–21. Der Contrast zwischen Christus, dem guten Hirten des Volkes, und der Pharisäischen Volksführung wird in einem Gleichnisse dargestellt 1–6.; darnach theilt Joh. die darauf sich beziehende weitere Erklärung Jesu mit, 6–18. Zuletzt beschreibt er den verschiedenen Eindruck derselben unter den Juden, 19–21 [1]).

1) Vergl. über diesen Abschnitt Chr. Fr. Fritzsche Comment. de Jesu janua ovium, eodemque pastore. Hal. 1834. 4. f. Fritzschior. opusc. Comm. 1. J. D. Ludov. Voretzsch Dissert. de loco Joan. X, 1–18. Altenb. 1838. 4.

Es fragt sich zunächst, ob wir hier eine neue, zu einer andern Zeit und Gelegenheit gesprochene Rede haben, oder nur eine neue Wendung der 9, 41. angefangenen Strafrede gegen die Pharisäer? Johannes verknüpft 10, 1 ff. mit 9, 41. unmittelbar, ohne alle Andeutung veränderter Verhältnisse der Zeit, des Ortes und der Umgebung, s. V. 1. 6. Die Formel ἀμὴν ἀμὴν λ. ὑμ. fängt bey Joh. nie eine rein neue Rede an, sondern ist immer fortsetzende anknüpfende Antworts- und Verstärkungsformel, auch 3, 1. und 6, 25. Aber ist dieß auch der objective historische Zusammenhang? Es wäre möglich, daß Joh. hier eben nur zusammenstellt, was Jesus zu verschiedenen Zeiten gegen die Pharisäer gesagt hat. In der That findet Br. Bauer zwischen 9, 41. und 10, 1 ff. so wenig Zusammenhang, daß er meint, dem Evangelisten habe schon bey dem Namen der Pharisäer alles andere vor Augen geschwebt, was nur an den Pharisäern gescholten werden könne; das in der evangelischen Anschauung stehend gewordene Schuldregister dieser Volksführer sey ihm hier mit einem Mahle geöffnet, und, als wäre der engste Zusammenhang eingeleitet, habe er sogleich auf ihre schlechte und eigennützige Leitung des Volkes die Rede gebracht [1]). — Dieser sogenannten Kritik ist nun einmahl alles unwahrscheinlich, was Joh. schreibt; der Zusammenhang mag klar oder dunkel, leicht oder schwer seyn, der Evangelist hat geschickt oder ungeschickt alles erdichtet. Aber, wenn dem Johan. schon bey dem Namen Pharisäer immer das ganze Schuld- und Schimpfregister derselben einfiel, warum bringt er die scheltende Parömie nicht früher an, wo der Zusammenhang bequemer war? Kap. 7 und 8. hatte er Gelegenheit genug. Gerade der Mangel an klar vorliegendem unmittelbaren Zusammenhange verräth die historische Wirklichkeit. Wer erdichteten Stoff dichtend componirt, läßt die verbin-

1) Am a. O. S. 367 ff.

denden Mittelglieder nicht leicht aus. Daß Jesus den Pharisäern wiederholt ihre gewissenlose, verderbliche Volksführung vorgeworfen, oder sich darüber tadelnd gegen die Jünger ausgesprochen, müßte man, wenn die Evangelisten nichts davon erzählten, aus den historischen Verhältnissen als Factum erschließen. Wenn Jesus es hier thut, so ist dieß an sich eben so wenig unwahrscheinlich, als daß er ihnen aus Veranlassung der Heilung des Blindgeborenen ihre dünkelhafte Selbstverblendung vorwirft. — Gesetzt aber auch, 10, 1 ff. wäre zu einer anderen Zeit, als 9, 41. gesprochen, so muß doch Joh., indem er beydes zu einer Rede und Situation combinirt, sich einen bestimmten Zusammenhang gedacht haben, und zwar einen unmittelbaren. Sonst, wenn er verschiedene Reden zusammenstellt, schiebt er wenigstens ein καὶ λέγει, oder πάλιν λέγει dazwischen; bey ganz neuen Anfängen aber giebt er immer auch die historische Veranlassung an. Er muß also hier in dem Zusammenhange von 9, 1–41. die Veranlassung der neuen Wendung der Rede 10, 1 ff. gefunden haben. Wäre die neue Wendung durch irgend einen Zwischenfall veranlaßt, so hätte es Joh. nach seiner Art auch bemerkt. Man hat vermuthet, Jesus habe sich 9, 35 ff. mit seinen Zuhörern im Freyen befunden und eine vorüberziehende Schaafheerde habe ihm den Stoff zur paraboliſchen Einkleidung gegeben. Aber wenn dieß auch in diesem Zusammenhange der Darstellung wahrscheinlicher wäre, als es ist, (die Oertlichkeit in der Stadt macht es unwahrscheinlich) so konnte doch Jesus dadurch nicht zu dem Inhalt der Rede 10, 1 ff. veranlaßt werden. Viel näher liegt, daß die Form dem Gedanken folgt, als umgekehrt, und daß jene mit dem Hauptgedanken aus vorbildlichen Stellen, wie Ezech. 34, 1 ff. Jerem. 23, 1 ff. Zach. 11, 4 ff. u. a. genommen, die besondere Anwendung aber, oder die ganze Wendung der Rede selbst durch das Thatsächliche in Kap. 9. veranlaßt worden ist. Die Johanneische Combination aber scheint

ter des Volkes in den Synagogen מְרֵעִים, Hirten, zu nennen, ſo war die paraboliſche Rede auch den Phariſäern um ſo verſtändlicher.

Die Parömie, wie Joh. V. 6. die paraboliſche Rede nennt, unterſcheidet ſich allerdings von den ſynopt. Parabeln. Während jene aus Einem Guſſe irgend ein beſtimmtes, beſonderes Verhältniß, oder eine Ordnung, oder einen Gegenſatz des Gottesreiches in einem entſprechenden faktiſchen menſchlichen Verhältniſſe abbilden unter einem einfachen Geſichtspuncte, wird hier das geſammte Verhältniß des Meſſias zur Phariſ. Volksführung und zum Volke unter dem Bilde des Orientaliſchen Hirtenweſens ſo dargeſtellt, daß die mannichfachen Elemente und Beziehungen deſſelben gebraucht werden, um jenes Verhältniß von verſchiedenen Seiten anſchaulich zu machen. Das Gleichniß entwickelt ſich vollſtändig nach und nach, zum Theil erſt durch die Erklärung der Grundvergleichung, V. 1–5. Dieſe nennt Joh. V. 6. *ταύτην τὴν παροιμίαν*, als wäre damit die Parömie geſchloſſen. Aber von V. 7. an werden noch Züge, z. B. der Gegenſatz des Miethlings und des guten Hirten hinzugethan, welche V. 1–5. noch nicht angedeutet ſind. Dadurch verliert die Gleichnißrede an der Schönheit des Einheitlichen, Abgeſchloſſenen, die ſie in den ſynopt. Parabeln zu haben pflegt. Man mag dieß auf Rechnung des Evangeliſten ſetzen. Aber die weniger gelungene Compoſition der Lehrweiſe Chriſti in dieſem Stücke iſt noch keine Erdichtung. Auch ſehe ich keinen Grund, den Unterſchied zwiſchen den Parabeln der Synoptiker und dieſer *παροιμία* ſo zu beſtimmen, daß man jenen dieſe als Allegorie entgegenſtellt [1]). Im Sinne und Sprachgebrauch des Joh. war die *παροιμία*, wie *παραβολή*, jede ſprüchwörtliche, bildlich verhüllte Rede, jedes Gleichniß, vergl. 16, 25. 29. An den Unterſchied, welchen

1) S. Fritzsche a. a. O. p. 14.

Quinctilian [1]) zwiſchen παροιμία, (quae est) velut fabella brevior et per allegoriam accipitur, und παραβολή, quae longius res, quae comparentur, repetere solet, macht, denkt Joh. nicht. Quinctilians Begriff von der Parabel entſpricht den neuteſt. Gleichniſſen, welche im Sinne der Claſſiker eher Apologen genannt werden könnten, auf keine Weiſe. Die Allegorie in ihrem Unterſchiede von der Parabel iſt dem Joh. nicht fremd. Wenn Jeſus 15, 1. ſagt, er ſey der wahre Weinſtock, ſo iſt dieß eine Allegorie, d. h. er ſieht als den wahren weſentlichen Sinn des Weinſtocks und der Reben ſein Meſſianiſches Verhältniß an. Johan. nennt dieß auch keine παροιμία. Hier aber 10, 1 ff. findet die reine Vergleichung ſtatt, mit dem Bewußtſeyn des Unterſchiedes zwiſchen dem willkührlich gewählten Bilde und dem Abgebildeten. Auch iſt das Bild hier ein Beyſpiel, ein παράδειγμα, wie in der Parabel weſentlich iſt, nur kein einmahliges Factum, ſondern ein im Hirtenleben immer faktiſches Verhältniß. Es wird alſo dabey bleiben, daß wir hier eine wirkliche Parabel haben.

V. 1–5. Der Hirt und die Diebe und Räuber in ihrem verſchiedenen Verhältniß zur αὐλὴ τῶν προβάτων.

Die polemiſche Parabel fängt mit dem Gegenſatz des Hirten, dem κλέπτης κ. λῃστής, dem Bilde der Phariſäer, an.

V. 1 und 2. Die αὐλὴ τῶν προβάτων, die Hürde, unter freyem Himmel mit Mauerwerk umgeben, (Phavorinus ὁ περιτετειχμένος κ. ὕπαιθρος τόπος), zum Schutze gegen Raub der Thiere und Menſchen, hat eine Thür, an welcher ein Unterhirt, θυρωρός, Nachts bewaffnete Wache hält [2]). Hiernach iſt die Definition ſehr einfach, daß, da der geordnete Hirt durch die Thür in die Schaafhürde geht, wer nicht durch die Thür eingeht, ſon-

1) Inst. Orat. 5, 11. 21–23.
2) Vergl. Bochart Hierozoic. ed. Rosenmüller Tom. 1. lib. 2. cap. 44. und Jahns Archäol. Thl. 1. Bd. 1. §. 53.

dern anderswoher (ἀλλαχόθεν), an einer andern Stelle, überſteigt, ein κλέπτης κ. λῃστής iſt. Dem allgemeineren κλέπτ. folgt das ſtärkere ſynonyme λῃστής. V. 2. wird nur der Begriff des ordentlichen Hirten überhaupt beſtimmt, daher ποιμὴν ohne Artikel, den Cod. D. Sahid. Cant. unbefugt eingefügt haben.

V. 3. 4. ſchildert Jeſus das gegenſeitige Verhältniß des ſorgenden Hirten und der folgſamen Heerde, im Augenblicke des Aufbruchs. Das namentliche Rufen des Hirten und das Hören der Schaafe auf die bekannte Stimme des Hirten iſt in dieſem Bilde der höchſte Ausdruck der gegenſeitigen Gemeinſchaft. — Jeder Hirt hat ſeine eigene Abtheilung τὰ ἴδια πρ., die er beym Aufbruch aus der Hürde, worin mehrere Heerden zuſammengepfercht werden, ausſondert durch namentliches Rufen. Statt καλεῖ lieſt Lachm. φωνεῖ nach ABDL. Leicht änderte man καλεῖ in φωνεῖ wegen des vorangehenden τῆς φωνῆς. — Schwerlich ſchrieb Joh. V. 4. ὅταν (Cod. BL.) ohne alle Verbindungspartikel, ſo daß entweder καὶ oder δὲ (Cod. K.) zu leſen iſt; jenes aber iſt bezeugter und natürlicher. An ἐξάγει V. 3. knüpft καὶ — ἐκβάλῃ unmittelbar an. Lachmann hat τὰ ἴδια πάντα ſtatt τὰ ἴδια πρόβ. nach BDL. 1. 33. Kopt. Sahid. Lucif. Cant. Veron. Verc. u. a. Πρόβατα, urſprünglich erklärende Gloſſe, verdrängte das echte πάντα (die ſeinigen alle, keins ausgenommen) aus dem Texte. — Wenn es heißt, die Schaafe folgen dem vorangehenden Hirten, weil ſie ſeine Stimme kennen, ſo muß man ſich den Hirten als wiederholt rufenden, lockenden vorſtellen, was ſchicklicher gedacht wird, indem der Zug ſich bildet, nicht indem er ſchon geſchloſſen ſich fortbewegt.

V. 5. Dem Hirten wird der ἀλλότριος entgegengeſetzt. Iſt dàmit nicht der κλέπτης V. 1. gemeint, ſo ſtellt die Parabel am Schluſſe einen andern Gegenſatz gegen den Hirten dar, als womit ſie V. 1. anfängt. Dadurch ginge die

Einheit des paraboliſchen Themas verloren. Wer dieſe nicht aufgeben will, muß ſagen, V. 5. ſey nur ein untergeordneter Zug, weniger in der Charakteriſtik des Hirten, als der Schaafe. Man könnte denken, V. 12. werde der ἀλλότριος näher als Miethling beſtimmt. Allein dieſer scheint doch in einem andern Verhältniſſe zu den Schaafen. Vor dem Miethling fliehen die Schaafe nicht. Und da V. 8. ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβ. ebenfalls von den Dieben, Räubern geſagt wird, ſo iſt ἀλλότριος die Claſſe der Fremden, wozu eben vornehmlich die Diebe und Räuber V. 1. gehören. So liegt alſo in der Parabel zunächſt nur der Gegenſatz zwiſchen dem Hirten und den Dieben und Räubern. — Statt ἀκολουθήσουσιν lieſt Lachm. mit ABDE u. a. ἀκολουθήσουσιν. Der allgemeine Sprachgebrauch iſt, daß nach οὐ μή ſowohl der Conjunct. des Aor., als der Indic. des Futurums folgt. Im N. T. iſt jener in der lect. vulg. häufiger, als dieſer. Im Joh. Ev. ſchwankt 4, 14. 48. 6, 35. 8, 12. 52. 13, 8. 38. die Leſeart zwiſchen dem Futurum und dem Conj. Aor. Aehnlich Röm. 4, 8. Gal. 4, 30. 5, 16. u. a. m. Aber im Allgemeinen, kann man allerdings mit Winer[1] ſagen, herrſcht im N. T. der Conj. Aor. nach οὐ μή vor. Wahrſcheinlich iſt das Futurum hier dem folgenden φεύξονται zu Liebe gemacht, oder eben nur ein Schreibfehler. Schwerer iſt zu glauben, daß man das Futurum in den Conj. Aor. verwandelte. Iſt der gewöhnliche Text richtig, ſo könnte, darf man ſolche Feinheit dem Joh. zutrauen, dieſe Verſchiedenheit den Sinn haben: Sie werden wohl nicht folgen, ſondern gewiß fliehen, denn die fremde Stimme verſcheucht ſie. Τῶν ἀλλοτρίων τὴν φων. haben nur (Syr. Latein. u. a.) Ueberſetzungen in den Singular ἀλλοτρίου verwandelt, nicht bedenkend, daß oben ἀλλοτρίῳ ohne Artikel ſteht und hier der Satz ganz allge-

1) Gramm. §. 60. 3.

mein ausgedrückt werden soll: Der Fremden Stimme kennen sie nicht [1]).

Versuchen wir die Bedeutung der Parömie V. 1–5. zunächst, abgesehen von der folgenden Erweiterung, zu bestimmen, so treten als bedeutungsvoll nur folgende Züge bestimmt hervor: die αὐλὴ τ. προβ., als Bild der geordneten Gemeinschaft des theokratischen Volkes; ferner die Zusammengehörigkeit des ordentlichen Hirten und seiner Heerde, als Bild der gegenseitigen Gemeinschaft und Treue zwischen dem geordneten Führer und dem theokrat. Volke; endlich der Gegensatz des Fremden, des Diebes und Räubers. Der Hirt ist zunächst das Bild der rechten theokrat. Volksführung überhaupt, im Gegensatz gegen die verderbliche fremde. In diesem allgemeinen Bilde sollten sich die Pharisäer spiegeln. — Die Thür und der Thürhüter sind in dem parabolischen Theilä ohne eigene Bedeutung; sie dienen nur dazu, das geordnete Wesen der theokratischen Gemeinschaft darzustellen. Euthym. sagt, anagogisch sey unter dem θυρωρός Moses zu verstehen. Theodorus Heracleota versteht darunter den heiligen Geist, Cyrill meint, es sey entweder der den Kirchen vorstehende Engel (nach der Apok.) oder Christus oder Moses gemeint. Aber dieß alles ist, so wie Lampe's Deutung auf Joh. d. Täufer und vergl. Anagogie, keine historische Auslegung.

V. 6. Die Pharisäer (ἐκεῖνοι) verstehen die Beziehung der παροιμία auf sich eben so wenig, als sie 9, 40. die Beziehung des Ausspruchs 9, 39. auf sich verstanden. Der Grund wird nicht angegeben. Aber wie dort der Dünkel sie hinderte, sich als Blinde zu erkennen, so hier zu begreifen, daß sie nicht zur Classe der wahren Hirten gehörten. Br. Bauer meint zwar, Joh. erweise Christo dem Weisen, der gewaltiglich sprach, einen schlechten Dienst mit

1) Ueber den Wechsel des Singulars nach πρόβατα, ἀκολουθεῖ V. 4. und des Plurals οἴδασι, ἀκολουθήσουσιν, φεύξονται s. Winers Gramm. §. 47. 3.

dieſem Nichtverſtehen des Gleichniſſes. Aber dem Beſten begegnet, daß er von der gegenüberſtehenden Eitelkeit und Hoffarth nicht verſtanden wird mit der klarſten Rede. Verſtehen und Verſtehen iſt zweyerley. Das völlige Verſtehen wäre hier geweſen, daß die Phariſäer ſich getroffen gefühlt hätten und in ſich gegangen wären. Dieß meint Joh. mit dem οὐκ ἔγνωσαν, τίνα ἦν, vgl. Luk. 8, 9. In der That war durch den ſtarken Ausdruck κλ. κ. λῃστ. die Beziehung auf die Phariſäer etwas verdunkelt. Es gehörte viel Demuth dazu, dieſelbe gleich zu erkennen.

V. 7. Man erwartet, daß Jeſus das Gleichniß den Unverſtändigen auslegen, alſo die Beziehung auf den Gegenſatz zwiſchen ſich und den Phariſäern im Verhältniſſe zum Volke entwickeln werde. War die Beziehung auf ihn, ſein Meſſ. Hirtenamt, auch nicht unmittelbar im Gleichniſſe ausgedrückt, ſo lag ſie doch mittelbar darin. Wirklich fängt er nun auch V. 7 und 8. an, jenen Gegenſatz in der Parabel zu exponiren. Aber ſtatt zu ſagen ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν κ. πρόβ., ſpricht er V. 7. unerwartet [ὅτι [1]] ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων, und hebt ſo etwas aus der Parabel als Hauptmoment hervor, was V. 1 und 2. nur als ein Nebenmoment erſcheint. Die Vers. Sahid. hat ſich daran geſtoßen, und deßhalb ſtatt ἡ θύρα, ὁ ποιμὴν geſetzt. Voretzſch [2]) will dieſe Gloſſe nicht verachtet wiſſen, und meint, ἐγώ εἰμι ἡ θ. κ. πρ. ſtehe für ἐγώ εἰμι ὁ εἰσερχ. διὰ τῆς θύρας ποιμήν. Allein das iſt ſelbſt für den Joh. Styl eine zu harte Metonymie, die ſich durch 14, 6. ἡ ὁδὸς eher widerlegen, als rechtfertigen läßt. Aber allerdings, es mag unter der Thür die Thür für die Schaafe, wie Chryſoſt., Euthymius und neuerdings Fritzſche, behaupten, oder die Thür zu den Schaafen, verſtanden werden, immer liegt

1) BGKL und mehrere Minuskeln laſſen ὅτι aus.

2) Am a. O. p. 15.

darin eine Incongruenz, daß in der Auslegung oder Anwendung ein Moment anders geſtellt wird, als in dem paraboliſchen Thema. Die Parabel wird dadurch, ſo wie durch Hinzufügung neuer Züge V. 10. 12. 13., zum Theil eine andere, oder vielmehr ſie entwickelt ſich in der Deutung weiter, als ſie angelegt war. Man könnte denken, weil Joh. V. 6. nicht ſagt, ἀπεκρίθη οὖν, ſondern εἶπεν οὖν πάλιν, womit er neue Reden anzudeuten pflegt ſ. 8, 21., ſo erſcheine ihm ſelbſt V. 7 ff. als eine neue paraboliſche Rede. Aber das Thema V. 1–5. dringt doch überall hervor.

Hat V. 7. irgend Beziehung auf V. 1. und 2., und auf den dort angedeuteten Gegenſatz zwiſchen der heilſamen, wahren und der verderblichen Volksführung, ſo iſt unmöglich, ἡ θύρα τ. πρ. anders zu verſtehen, als von der Thür der αὐλὴ τῶν προβάτων für die zu den Schaafen eingehenden Hirten, entgegengeſetzt dem ἀλλαχόθεν ἀναβαίνων κλέπτης V. 8. Aehnlich ſagt Ignat. Epist. ad Philad. 9., Chriſtus ſey θύρα τοῦ πατρός, der Eingang zum Vater, accessus ad patrem, wie Herm. Past. 3, 9. 12. ſich ausdrückt. Aus V. 9. haben Andere geſchloſſen, θύρα τ. προβ. ſey die Thür für die Schaafe, wodurch dieſe eingehen in die αὐλή. Fritzſche erklärt die Thür in dieſem Sinne ſo: septi janua oves tuetur, nam in tutum locum gregem recipit, et alit, iter enim ad pascua patefacit, quo clauso fame miserae oves perirent. Quare perinde est, ac si Jesus ovium tutorem ac nutritorem se appellavisset. So entſtehe, fügt er hinzu, ein ſchicklicher Gegenſatz gegen den κλέπτης, der die Schaafe tödtet, V. 10. Aber weder an ſich hat die Thür, als pars pro toto, noch in der Anlage der paraboliſchen Darſtellung V. 1 und 2. dieſe emphatiſche Bedeutung. Wenigſtens müßte wenn V. 7. mit V. 1–5. irgend correſpondiren ſollte, V. 3 und 4. bey ἐξάγει und ἐκβάλῃ, διὰ τῆς θύρας hervorgehoben ſeyn. Man mag V. 9. darüber ſtreiten,

ob dort die Thür die Thür für die Schaafe ist, hier aber kann sie dieß nicht seyn; noch weniger liegt hier im Contert ein Grund, mit Tholuck θύρα τ. πρ. in beabsichtigter Doppelsinnigkeit, Thür zu den Schaafen und für dieselben, zu nehmen.

Aber in welchem Sinne ist Jesus die lebendige persönliche Thür zu den Schaafen? Er ist der von Gott geordnete Eingang zur wahren Leitung der theokrat. Gemeinde, weil er das Licht der Welt ist, 9, 4. 8, 12. Wie es ohne den Glauben an ihn überhaupt keinen Eingang zum Vater, 14, 6. in die βασιλ. giebt, so ist auch alle heilsame, wahre, leitende Thätigkeit in der theokrat. Heerde wesentlich durch ihn, durch den Glauben an ihn, bedingt.

V. 8. Wenn Christus nach V. 7. die Thür, und nur wer durch dieselbe eingeht, wahrer Hirt ist, so folgt aus V. 2., daß wer nicht durch diese Thür eingeht ein κλέπτης καὶ λῃστής ist. Aber Jesus bleibt bey diesem allgemeinen abstrakten Gegensatze nicht stehen. Die anderwärts (ἀλλαχόθεν) einsteigende, räuberische Volksführung war in den Pharisäern schon bestimmt hervorgetreten; daher ὅσοι ἦλθον. Aber, während man erwartet: Alle, welche nicht durch mich zu den Schaafen gekommen sind, sind Diebe und Räuber, schreibt Joh.: Alle, welche vor mir, πρὸ ἐμοῦ, gekommen sind, u. s. w. Ist der gewöhnliche Text gesund, so kann der Satz nichts anderes heißen, als: Alle, so viel ihrer vor mir, d. h., ehe ich der Messias, als die Thür zu den Schaafen, erschienen bin, in die αὐλὴ τ. πρ. gekommen sind, sind Diebe und Räuber. So verwirft er also die ganze frühere Volksleitung, als räuberisch? Ist dieß denkbar? Offenbar bestand vor ihm, im alten Bunde ein wohlberechtigtes theokratisches Lehramt. Moses und die Propheten, und wer nachher im Geiste derselben lehrte und leitete, war echter Volkshirt, um so mehr, je mehr er zu Christus hinführte. Nur Marcioniten und Manichäer, welche das A. T. sammt seinen Instituten verwarfen, konnten

glauben, Jeſus verdamme hier die ganze altteſtam. Volksführung. Der Ausdruck iſt freylich ganz allgemein, unbedingt, πάντες [1]), ὅσοι. Aber die Nothwendigkeit der Beſchränkung ergiebt ſich unmittelbar aus dem notoriſchen Verhältniſſe Chriſti zum A. T., vergl. 5, 39. 45. Es fragt ſich nur, worin die Beſchränkung, da keine beſtimmt ausgedrückt iſt, zu ſuchen ſey? Oder läge, wie Euthymius und Hieronymus [2]) meinen, wirklich in ἦλθον der emphatiſche Gegenſatz des Kommens und Geſandtſeyns, des ἔρχ. ἀφ' ἑαυτῶν? In dieſem Falle könnte man mit Hieronymus annehmen, es ſeyen in abſtracto die falſchen Propheten überhaupt vor Chriſto gemeint. Aber dieß wäre eben zu abſtract. Da V. 10. Jeſus von ſich ſelber ἐγὼ ἦλθον ohne alle Nebenbeſtimmung ſagt, ſo kann das Kommen hier in dieſem emphatiſchen Gegenſatz nicht gemeint ſeyn. Daß πάντες ὅσοι — auf die vor Chriſto erſchienenen Irrführer des Volkes zu beſchränken ſey, leuchtet von ſelbſt ein. Chryſoſtomus, Cyrill, Theod. von Mopsv., Euthymius und Theophylakt, und auch Neuere, wie Grotius, Maldonatus und Hammond, verſtehen unter den πρὸ ἐμοῦ die falſchen Meſſiaſſe vor Chriſto, wie Judas der Gaulonit und Theudas. Allein, daß vor Chriſtus falſche Meſſiaſſe aufgetreten ſeyen, iſt unerweislich. Theudas trat unter Claudius auf, als angeblicher Prophet, nicht als Meſſias ſ. Joſephus, Archäol. 20, 5. 1.; Judas zwar ſchon unter Auguſtus, aber auch nicht als Meſſias, ſ. Joſephus Archäol. 18, 1. 1. Geſetzt, wir wüßten gerade nur nichts von den früheren pſeudomeſſianiſchen Bewegungen, ſo würde das

1) Nur D. Cant. Ver. Foss. Auct. quaest. N. T. laſſen es aus antignoſtiſcher Rückſicht weg, oder weil nach der gewöhnlichen Anſicht der Alten, Judas Gaul. und Theudas ſeyen hier gemeint, für dieſe wenigen πάντες zu viel ſchien.

2) Adv. Pelag. 2, 6. Qui venerunt, inquit, non qui missi sunt, de quibus propheta ait: ipsi veniebant a se et ego non mittebam eos.

Schweigen des Josephus doch beweisen, daß dieselben sehr unbedeutend und einzeln gewesen, so daß also auf keinen Fall gesagt werden könnte, πάντες ὅσοι —. Br. Bauer meint, auch die Weissagung Matth. 24, 24. setze die Erfahrung ihres wirklichen Substrats voraus, also falsche Messiasse vor Christo; aber die Weissagung sey erst im Bewußtseyn der Gemeinde nach der wirklichen Erfahrung des falschen Messiasthums nach Christus entstanden; hier nun habe der Evangelist seine Anschauung und Erfahrung von Theudas und Judas und dergl. Leuten nach seiner Gewohnheit als eine Anschauung des Herrn betrachtet, ähnlich, wie Lukas AG. 5, 36. 37. Aber von solchen Parachronismen haben wir im Johannes sonst keine Spur.

Es liegt im Contexte klar vor, daß die Pharisäer gemeint sind, die falschen Volksführer der Zeit. Aber, wie kann dieß in den Worten liegen? Πρὸ ἐμοῦ ἦλθον scheint bestimmt auf die Vergangenheit hinzuweisen; die Pharisäer aber standen gegenwärtig Christo gegenüber. Auch liegt in dem πρὸ ἐμοῦ an sich gar kein Gegensatz gegen ἐγώ εἰμι ἡ θύρ. τ. πρ., oder genauer gegen das durch die Thür Eingehen zu den Schaafen. Um diesen Gegensatz zu gewinnen, hat man versucht das πρὸ ἐμοῦ ἦλθον in einem andern, als dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Camerarius, der vortreffliche, meinte, πρὸ sey hier so viel, als praeter, und die Stelle so zu übersetzen: quotquot me praevertuntur, ut sit, qui ostium vitant, s. praeter ostium feruntur. Dabey berief er sich auf Ilias 10, 224. καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν, antevertit hic illum intelligendo. Aber hier behält πρὸ seine gewöhnliche Bedeutung: der eine vor dem andern bemerkt u. s. w. Ueberhaupt ist πρὸ in der Bedeutung von praeter unerweislich. Aehnlich suchte Elsner der Stelle dadurch den richtigen Sinn abzugewinnen, daß er πρὸ ἐμοῦ als Gegensatz von διὰ τῆς θύρας, also für πρὸ τῆς θύρας, ἔρχεσθαι aber wie Matth. 16, 28. in der Bedeutung von

Weggehen nahm, und hiernach ſo überſetzte: omnes, quotquot ante aut coram me, h. e. ante januam, abierunt s. praeterierunt, fures sunt ac latrones. Allein ἔρχεσθαι iſt weder an ſich, ohne nähere Beſtimmtheit, weggehen, auch Matth. 16, 28. nicht, wo gerade das Kommen gemeint iſt, noch mit πρὸ conſtruirt, vorübergehen παρέρχ. Auch liegt in dem bloßen Vorübergehen nicht ſchon das ἀλλαχόθεν ἀναβαίνειν, der Begriff des Diebes. Tittmann und Schleusner, welche die Diebe und Räuber von den falſchen Meſſiaſſen verſtehen, glauben, in πρὸ ἐμοῦ liege die dem Begriff der ψευδοχρ. entſprechende Bedeutung von ὑπέρ, pro, loco. Nun ſteht zwar Eurip. Alc. 644. 649. 690. θνήσκω πρό τινος für ὑπέρ τινος, eben ſo Plat. symp. 179. A., Xen. Cyr. 8, 8. 4., aber dieſe Synonymie von πρὸ und ὑπὲρ beſchränkt ſich auf die Bedeutung der Gunſt und die Verbindung mit Verben der Aufopferung, der Vertheidigung u. ſ. w. [1]); niemahls ſteht es im feindlichen Sinne mit Verben, wie ἔρχομαι oder dergl., verbunden. Auch würde, wenn der Satz in dieſem Sinne nicht unhiſtoriſch werden ſoll, ἦλθον für das Futurum oder zeitlos ſtehen müſſen, was ganz unmöglich iſt.

Wer rathlos in dem gewöhnlichen Texte für die Auslegung unüberwindliche Schwierigkeiten zu finden meint, dem kann man nicht verdenken, wenn er zur Aenderung deſſelben ſeine Zuflucht nimmt. So hat Chr. Gottfr. Müller [2]) ſtatt πρό, χωρὶς ἐμοῦ, vermuthet. Damit wäre der Sinn des Gegenſatzes von V. 7. einigermaßen getroffen, aber nicht richtig ausgedrückt. Auch bieten die Handſchriften für dieſe Conjectur nicht den leiſeſten Wink; ja ſie iſt diplomatiſch unmöglich. Olshauſen verwirft zwar dieſe Conjectur, will auch nicht πρὸ für χωρὶς nehmen; aber nach einer natürlichen Apoſiopeſis, meint er, könne der Satz,

1) S. Bernhardy, wiſſ. Syntax. S. 232.

2) Animadv. in Joan. X, 1 sqq. Leucopetr. 1788. 4.

wozu πρὸ gehört, wohl den Begriff χωρὶς in ſich ſchließen. Allein wer kann eine ſolche Apoſiopeſis, die den eigentlichen Hauptbegriff, der aus dem ausgedrückten πρὸ an ſich gar nicht nothwendig folgt, verſchweigt, natürlich nennen? Auch iſt das verſchwiegene χωρὶς gar nicht das rechte Wort für das Verhältniß der κλέπται und λῃσταὶ zu Chriſto.

Aber es fragt ſich, ob der gewöhnliche Text diplomatiſch ſicher ſey?

Nur Sahid. läßt ὅσοι πρὸ ἐμοῦ ἦλθον ganz aus, und macht ſo den Satz ſinnlos. Dagegen laſſen πρὸ ἐμοῦ aus EGMS. 36. 57. und viele andere Minuskeln, Syr. Persa. Syr. hier. Goth. Sax. Vulg. Ver. Verc. Brix. Colb. u. ſ. w., ferner Baſil., Cyrill (welcher πρὸ ausläßt, aber verſteht, τοὺς προελάσοντας τῆς παρουσίας αὐτοῦ), Chryſoſt., Theophylakt, Euthym. (der aber ſagt: οὐ πάντας δηλοῖ τοὺς πρὸ αὐτοῦ), Auguſtin u. a. Ἦλθον πρὸ ἐμοῦ haben ABDKL. 69. 127. und viele Minuskeln, Origenes 3 Mahl, Klem. v. Alex. 2 Mahl, Iſid. Pel., Nonnus, Lucif., ferner die Lat. Handſchriften Cant. Foss. Gat., die Kopt. Aeth. Armen. u. a. Ueberſetzungen. Diplomatiſch kann hiernach kein Zweifel ſeyn, daß die Worte und zwar in dieſer Stellung ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ hinreichend beglaubigt ſind. Man ließ aus exegetiſchen Gründen πρὸ ἐμοῦ weg, meinend, in dem bloßen ἦλθον liege ſchon der Gegenſatz gegen die durch Chriſtus vermittelte göttliche Sendung oder Berufung.

Der wahre Sinn des beglaubigten Textes iſt aber dieſer: Alle, ſo viel ihrer gekommen ſind, als Führer des Volkes, vor mir, bevor ich als die Thür der αὐλὴ τ. πρ. erſchien, ſind nicht, wofür ſie ſich ausgeben, Hirten, ſondern Diebe und Räuber. — Von den Phariſäern ſeiner Zeit konnte dieß Jeſus im Allgemeinen ſagen. Er fand ſie ſchon vor als Führer des Volkes (ἦλθον πρὸ ἐμοῦ), aber als ſolche, welche von der Thür, dem wahren Eingange, nichts wiſſen wollten, und indem ſie dem Herrn

widerſprachen, auch das Volk von ihm abzogen, und es ſo um ſein wahres Heil brachten, vgl. Matth. 23, 13. Dieß galt von den Phariſäern, als Secte, ſchlechthin. Wer von denſelben ſich zu Chriſto wendete, gab die Phariſ. Volksführung eben damit auf. Das Verhältniß war bereits faktiſch, daher ἦλθον und nachher ἤκουσαν, es beſtand in der Gegenwart, daher εἰσί, wofür nur einige Handſchriften 6. 63. 71. u. a. ἦσαν bieten.

In dem ἀλλ' οὐκ ἤκ. αὐτῶν τὰ πρόβατα tritt der Zug des paraboliſchen Themas V. 5. hervor. Ἀλλὰ bezeichnet den Gegenſatz zwiſchen dem räuberiſchen Beſtreben der Phariſäer und dem nothwendigen Mißlingen deſſelben, wovon eben der Grund nach V. 5. iſt, daß ſie ἀλλότριοι ſind; die theokratiſche Heerde, als ſolche, hörte nicht auf ihre Stimme. Damit meint er jenen Geheilten Kap. 9., und alle die μὴ βλέποντες, welche nach dem κρίμα des Erlöſers ſehend wurden 9, 39., gleichſam das geiſtliche Iſrael. — Dieß ſteht nicht in Widerſpruch mit der Klage des Joh. 1, 5. 11., wie Br. Bauer meint; ſo wenig, wie die wiederholte Notiz von den Glaubensanfängen im Volke. Nach Joh. Darſtellung war das Volk im Allgemeinen für die Stimme des Herrn empfänglich. So oft auch die falſche Phariſ. Stimme es von Chriſto weglockte, immer wieder empfand es den Eindruck der Wahrheit Chriſti. — De Wette, an aller ſicheren Auslegung der Stelle verzweifelnd, findet den Ausſpruch auch in dem angegebenen Sinne der Weisheit und Milde Jeſu nicht entſprechend. Aber die paraboliſche Darſtellung mildert die Härte des Ausdrucks, und, wenn Jeſus Matth. 23. weder unweiſe, noch zu hart gegen die Phariſäer geſprochen hat, ſo iſt auch dieſer Ausſpruch ohne Anſtoß.

V. 9 und 10. iſt anzuſehen, als die weitere Entwicklung des Gegenſatzes V. 7 und 8. Der Satz, ich bin die Thür, wird V. 9. näher erklärt und beſtimmt, und zwar ſo, daß der Nachdruck auf ἐγώ gelegt wird. Er und kein

Anderer iſt der Eingang zur αὐλὴ τ. πρ. Nur wer durch ihn (δι' ἐμοῦ, nachdrücklich vorangeſtellt) eingeht, wird zum Heile gelangen u. ſ. w.

Steht V. 9 und 10. mit V. 7 und 8. in dem angegebenen Verhältniſſe, ſo iſt keine Frage, daß θύρα hier, wie V. 7 zu nehmen iſt, als Eingang zu den Schaafen. Dafür ſpricht auch die antithetiſche Parallele von V. 9 und 10. Wie der κλέπτης, und im Gegenſatz von demſelben Chriſtus, ἐγὼ ἦλθον, zu der αὐλὴ τῶν πρ. kommen, jener um die Schaafe zu verderben, dieſer um ihnen die wahre Weide zu geben, ſo kann auch ἐάν τις εἰσέλθῃ V. 9. nur verſtanden werden von denen, welche zu den Schaafen auf die rechte Weiſe eingehen, mit dieſen in das rechte Verhältniß treten. Nun befremdet freylich σωθήσεται und νομὴν εὑρήσει, welches letztere beſonders unmittelbar mehr für die Schaafe ſich zu eignen ſcheint, als für den Hirten, vergl. V. 10., ἵνα ζωὴν ἔχωσι κ. περ. ἔχ. Viele verſtehen deßhalb unter θύρα V. 9. den Eingang für die Schaafe. Dann müßte aber V. 7. θύρα daſſelbe ſeyn. Dieß nehmen nun auch Chryſoſt., Euthym. und Fritzſche u. a. an. Nach de Wette aber iſt V. 7. die Thür zu den Schaafen, hier die Thür für die Schaafe gemeint. An ſich wäre möglich, daß Chriſtus nach Joh. daſſelbe Bild in verſchiedener Beziehung gedeutet hätte. Aber müßte dann nicht der Unterſchied irgendwie beſtimmter angedeutet ſeyn? Oder wird dieſer durch das σωθήσ. — νομὴν εὑρήσει hinlänglich bezeichnet? Ich zweifle ſehr. Da die Beziehung der Schaafe zur Thür bisher gar nicht angedeutet war, ſo mußte dieſe Wendung der paraboliſchen Rede beſtimmter hervorgehoben, auch nicht gleich wieder verlaſſen werden, ſollte die Darſtellung einigermaßen zuſammenhängend ſeyn. Im Folgenden aber iſt von dem Verhältniſſe der Schaafe, und dem Gegenſatz derer, welche in die Hürde eingehen und nicht eingehen, gar keine Rede weiter, ſondern der Anlage der Parabel gemäß nur von dem Ver-

hältniß des Diebes, dann des Hirten, endlich des Miethlings zu den Schaafen. Dazu kommt, daß ἐάν τις εἰσέλθῃ am natürlichſten auf ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, nicht auf ἤκουσαν — τὰ πρόβατα zurückweiſ't. Von den Schaafen wäre eher im Plural geſprochen worden. Alſo iſt auch hier wie V. 7. die Thür zu der αὐλὴ τ. πρ. gemeint, und zwar eben nur das durch die Thür vermittelte rechte Verhältniß der Hirten zu den Schaafen, nicht auch zugleich das Verhältniß der Schaafe zur Thür. Allerdings iſt, wie Tholuck ſagt, die Thür zu den Schaafen auch zugleich die Thür für die Schaafe, und am Ende iſt jeder Hirt, der unter Chriſto die Heerde weidet, zugleich wieder ein Schaaf der Heerde Chriſti. Aber dieſe Nebengedanken liegen außerhalb der paraboliſchen Darſtellung. Soll dieſe einige Klarheit haben, ſo kann θύρα nicht zweydeutig ſeyn.

Iſt demnach die θύρα hier, wie V. 7., die Thür für die Hirten zu den Schaafen, ſo fragt ſich nur, ob es möglich ſey, σωθήσ. — εὑρήσει auch vom Hirtenamte zu verſtehen? Σωθῆναι wird vom Johan. 11, 12. 12, 27. von der Errettung vom Tode, dem Untergange gebraucht; 3, 17. 5, 34. 12, 47. von der beſondern Meſſianiſchen Errettung, dem Heile, im Gegenſatz gegen das ἀπολέσθαι, die Strafe. In dieſem Gegenſatze ſteht es hier. Dem Diebe und Räuber, dem ἀλλότριος, gelingt es nicht, daß die Schaafe ihm folgen. Nur wer durch die Thür eingeht, wird Segen und Heil haben, vergl. 1 Kor. 3, 15., dem wird es gelingen, daß die Schaafe ihm folgen. Dieſes σωθήσεται wird nun näher beſtimmt im Bilde des Hirtenamtes. Καὶ εἰσελ. κ. ἐξελ. iſt aus 4 Moſ. 27, 16. 17. zu verſtehen. Von den Schaafen würde es nach der Anlage der Parabel heißen, ſie werden ein- und ausgetrieben werden, vgl. V. 3. u. 4. Von dem Hirten aber heißt es, wie er eingeht, ſo wird er auch ausgehen durch die Thür mit der Heerde, vergl. 4 Moſ. 27, 17. wo von dem Hirten des Volkes geſagt wird: ἐξελεύσεται — καὶ εἰσελεύσεται,

— καὶ — ἐξάξει αὐτούς καὶ — εἰσάξει αὐτούς, καὶ οὐκ ἔσται ἡ συναγωγὴ κυρίου νῦν καὶ πρόβατα, οἷς οὐκ ἔστι ποιμήν. Dem ἐξελεύσεται schließt sich sehr natürlich καὶ νομὴν εὑρήσει an. Das Weidefinden gehört wesentlich zum Segen des Hirten. Wenn irgend zweydeutig wäre, für wen der Hirt die Weide findet, so dürfte τοῖς προβάτοις nicht fehlen. Aber es versteht sich von selbst, daß die Weide für die Schaafe ist, und die Heerde die rechte Weide nur findet, wenn sie vom Hirten geführt wird.

V. 10. War V. 8. der κλέπτης im Verhältniß zur θύρα charakterisirt worden, so wird hier derselbe von Seiten seines Zweckes geschildert. Stehlen, Tödten u. s. w. liegt in dem Begriffe dessen, der nicht durch die Thür eingeht. Diese allgemeine Charakteristik des κλέπτης dient zum Uebergange von dem Bilde der Thür zu dem Bilde des Hirten. Nur diesem kann ein bewußter Zweck in der paraboliſchen Rede beygelegt werden. Dem κλέπτης stellt sich Jesus gegenüber, als der, dessen Kommen zu den Schaafen den edelsten Zweck habe. Dieß liegt wesentlich im Begriff des wahren Hirten, welcher V. 11. in unmittelbarer Anwendung auf Christus von Seiten seiner vollkommenen Liebe zu den Schaafen geschildert wird. Dem ἵνα ζωὴν ἔχωσι entspricht V. 9. νομὴν εὑρήσει. Nur tritt die bildliche Hülle der Weide zurück, und der reine Begriff der theokratischen ζωὴ bricht durch. Aber in dem exegetischen Zusatze καὶ περ. ἔχωσι taucht das Bild wieder auf.

V. 11. Als solcher, der gekommen, den Schaafen die reichliche Lebensnahrung zu geben, ist Christus der gute Hirt schlechthin, ὁ ποιμὴν ὁ καλός, weil er die aufopfernde Liebe zur Heerde hat. Diese Liebe ist das Merkmahl des braven Hirten. Man dachte sich, wie schon bemerkt, den Messias unter dem Bilde eines guten Hirten, im Gegensatz gegen die untreuen Hirten Israels, Ezech.

hältniß des Diebes, dann des Hirten, endlich des Miethlings zu den Schaafen. Dazu kommt, daß ἐάν τις εἰσέλθῃ am natürlichſten auf ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, nicht auf ἤκουσαν — τὰ πρόβατα zurückweiſ't. Von den Schaafen wäre eher im Plural geſprochen worden. Alſo iſt auch hier wie V. 7. die Thür zu der αὐλὴ τ. πρ. gemeint, und zwar eben nur das durch die Thür vermittelte rechte Verhältniß der Hirten zu den Schaafen, nicht auch zugleich das Verhältniß der Schaafe zur Thür. Allerdings iſt, wie Tholuck ſagt, die Thür zu den Schaafen auch zugleich die Thür für die Schaafe, und am Ende iſt jeder Hirt, der unter Chriſto die Heerde weidet, zugleich wieder ein Schaaf der Heerde Chriſti. Aber dieſe Nebengedanken liegen außerhalb der paraboliſchen Darſtellung. Soll dieſe einige Klarheit haben, ſo kann θύρα nicht zweydeutig ſeyn.

Iſt demnach die θύρα hier, wie V. 7., die Thür für die Hirten zu den Schaafen, ſo fragt ſich nur, ob es möglich ſey, σωθήσ. — εὑρήσει auch vom Hirtenamte zu verſtehen? Σωθῆναι wird vom Johan. 11, 12. 12, 27. von der Errettung vom Tode, dem Untergange gebraucht; 3, 17. 5, 34. 12, 47. von der beſondern Meſſianiſchen Errettung, dem Heile, im Gegenſatz gegen das ἀπολέσθαι, die Strafe. In dieſem Gegenſatze ſteht es hier. Dem Diebe und Räuber, dem ἀλλότριος, gelingt es nicht, daß die Schaafe ihm folgen. Nur wer durch die Thür eingeht, wird Segen und Heil haben, vergl. 1 Kor. 3, 15., dem wird es gelingen, daß die Schaafe ihm folgen. Dieſes σωθήσεται wird nun näher beſtimmt im Bilde des Hirtenamtes. Καὶ εἰσελ. κ. ἐξελ. iſt aus 4 Moſ. 27, 16. 17. zu verſtehen. Von den Schaafen würde es nach der Anlage der Parabel heißen, ſie werden ein- und ausgetrieben werden, vgl. V. 3. u. 4. Von dem Hirten aber heißt es, wie er eingeht, ſo wird er auch ausgehen durch die Thür mit der Heerde, vergl. 4 Moſ. 27, 17. wo von dem Hirten des Volkes geſagt wird: ἐξελεύσεται — καὶ εἰσελεύσεται,

— καὶ — ἐξάξει αὐτούς καὶ — εἰσέξει αὐτούς, καὶ οὐκ ἔσται ἡ συναγωγὴ κυρίου ὥσει πρόβατα, οἷς οὐκ ἔστι ποιμήν. Dem ἐξελεύσεται ſchließt ſich ſehr natürlich καὶ νομὴν εὑρήσει an. Das Weidefinden gehört weſentlich zum Segen des Hirten. Wenn irgend zweydeutig wäre, für wen der Hirt die Weide findet, ſo dürfte τοῖς προβάτοις nicht fehlen. Aber es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Weide für die Schaafe iſt, und die Heerde die rechte Weide nur findet, wenn ſie vom Hirten geführt wird.

V. 10. War V. 8. der κλέπτης im Verhältniß zur θύρα charakteriſirt worden, ſo wird hier derſelbe von Seiten ſeines Zweckes geſchildert. Stehlen, Tödten u. ſ. w. liegt in dem Begriffe deſſen, der nicht durch die Thür eingeht. Dieſe allgemeine Charakteriſtik des κλέπτης dient zum Uebergange von dem Bilde der Thür zu dem Bilde des Hirten. Nur dieſem kann ein bewußter Zweck in der paraboliſchen Rede beygelegt werden. Dem κλέπτης ſtellt ſich Jeſus gegenüber, als der, deſſen Kommen zu den Schaafen den edelſten Zweck habe. Dieß liegt weſentlich im Begriff des wahren Hirten, welcher V. 11. in unmittelbarer Anwendung auf Chriſtus von Seiten ſeiner vollkommenen Liebe zu den Schaafen geſchildert wird. Dem ἵνα ζωὴν ἔχωσι entſpricht V. 9. νομὴν εὑρήσει. Nur tritt die bildliche Hülle der Weide zurück, und der reine Begriff der theokratiſchen ζωὴ bricht durch. Aber in dem exegetiſchen Zuſatze καὶ περ. ἔχωσι taucht das Bild wieder auf.

V. 11. Als ſolcher, der gekommen, den Schaafen die reichliche Lebensnahrung zu geben, iſt Chriſtus der gute Hirt ſchlechthin, ὁ ποιμὴν ὁ καλός, weil er die aufopfernde Liebe zur Heerde hat. Dieſe Liebe iſt das Merkmahl des braven Hirten. Man dachte ſich, wie ſchon bemerkt, den Meſſias unter dem Bilde eines guten Hirten, im Gegenſatz gegen die untreuen Hirten Iſraels, Ezech.

34. 37, 24. Jes. 40, 11., aber ὁ π. ὁ καλ. ist deßhalb noch nicht der Begriff des Messias in dieser Stelle. Καλὸς gebraucht Joh. nur hier und V. 32. 33. ἔργα καλά, und 2, 10., in der Bedeutung des Edlen, in seiner Art Vorzüglichen, Trefflichen, vergl. 1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 2, 3. 1 Petri 4, 10. Ἀληθινὸς ist ein verwandter, aber nicht gleichbedeutender Begriff. Ὁ ποιμ. ὁ ἀληθινὸς wäre Christus der ausschließliche, eigentliche Hirt. Ψυχὴν τιθέναι ist nur dem Joh. eigen, vergl. V. 15. 17. 18. 13, 37. 38. 15, 13. 1 Joh. 3, 16., als Ausdruck der Lebensaufopferung. Die Formel findet sich bey keinem Profanscribenten. Kypke vergleicht Polyb. Excerpt. Vales. p. 61. τὸ πνεῦμα προσέθηκε τῷ χρυσίῳ, was kaum ähnlich, und Hippocr. Sect. 8. p. 30. Μαχάων γὲ τοὶ ψυχὴν κατέθετο ἐν τῇ Τρωάδι, was allerdings verwandt ist. Noch entsprechender ist das Lat. spiritum, animam deponere oder ponere. Aber weder hieraus, noch aus dem Homerischen ψυχὴν παρατίθεσθαι Odyss. 2, 327. 9, 255., das Leben daran oder aufs Spiel setzen, erklärt sich historisch die Joh. Formel. So ist sie vielleicht Hebr. Ursprungs? 1 Sam. 19, 5. 28, 21. Richt. 12, 3. Hiob 13, 14. übersetzen die LXX das Hebr. שׂוּם נֶפֶשׁ בְּכַף durch ψυχὴν τιθέναι ἐν χειρί, d. h. das Leben aufs Spiel setzen, in die Schanze schlagen [1]). Aber gerade das Charakteristische dieser Formel ἐν χειρὶ fehlt in der Johanneischen. Der Sinn der letzteren ist aber nur, was sonst δοῦναι τ. ψ. Mark. 10, 45. heißt. Auch liest D. δίδωσιν in unserer Stelle und die Lat. Uebersetzung hat in vielen Handschriften dat, obwohl V. 15. 17. 18. pono. Joh. hat weder δοῦναι, noch παραδοῦναι ψυχήν. Sehr richtig vergleicht de Wette τίθησι τὰ ἱμάτια 13, 4., dem auch, wie hier V. 18. ψυχ. λαμβ., λαμβ. τὰ ἱμάτ. 13, 12. entspricht. Hieraus folgt, daß Joh. sich τὴν ψυχ.

1) Vergl. Köster's Erläuterungen S. 12 ff.

τιθέναι in der Art und Bedeutung des Lat. ponere vitam gedacht habe. Aber die Formel ist ihm eigenthümlich, nicht aus dem classischen Griech. Sprachgebrauch gebildet, sondern, wie es scheint, aus der Hellenistischen Formel ψυχὴν τιθέναι ἐν χειρί. In ὑπὲρ τ. προβ. liegt nicht das Stellvertretende, sondern eben nur das Aufopfernde zum Heile der Schaafe. Wäre die Formel aus Jesaias 53, 10. genommen, was aber nicht wahrscheinlich ist, so würde der Begriff des Sühnopfers darin gefunden werden können [1].

V. 12. 13. Gegenüber dem guten Hirten, der das Leben für die Schaafe läßt, schildert Jesus den Miethling, der zwar auch die Heerde weidet, aber nicht als eigentlicher Hirt, daher ohne wahre Sorge, ohne Aufopferung für die Heerde, die sein Eigenthum nicht ist. Dieser Gegensatz war in dem parabolischen Thema nicht hervorgehoben; aber in der weiteren Entwicklung ergiebt er sich natürlich, um das Bild des guten Hirten durch den Contrast vollständiger zu machen. Der Gegensatz gegen die Räuber war zu weit, um das Moment der Lebensaufopferung des Hirten hervortreten zu lassen. — Es lag nahe, die prüfende Gefahr, in der sich Hirt und Miethling unterscheiden, als einen Angriff des Wolfs auf die Heerde darzustellen. Man hat sich unter dem Bilde des Miethlings die Pharisäische Volksführung zu denken, welche, wenn sie auch nicht immer unmittelbar verderblich war, doch von Liebe und Lebensaufopferung nichts wußte. Will man weiter deuten, so mag man sich unter dem Wolfe jede antitheokratische Macht denken, aber von dem Begriff des Teufels ist keine bestimmte Spur in dem Bilde.

Statt οὐ οὐκ εἰσὶ τ. πρ. liest Lachmann ἐστιν nach ABL. 1. 13. 42. 69. Eusebius, Cyrill, Chrysostomus. Der Johan. Styl gestattet beyde Lesearten, s. V. 4. 5. — Ἁρπάζει αὐτὰ κ. σκορπίζει τὰ πρόβατα.

1) Vergl. Lampe zu d. St.

Ist diese Leseart gesund, so ist αὐτὰ auf das vorhergehende τὰ πρ. zu beziehen, nicht auf das folgende. Allerdings kommt vor, daß das Pronomen sich auf das folgende Nomen bezieht, aber dann steht jenes in einem Nebensatze, was hier nicht der Fall ist [1]). Der Sinn ist klar, der Wolf raubt (theils) welche, und (theils) zerstreuet er die Schaafe, d. h. die Heerde [2]). Der Heerdenbegriff wird durch τὰ πρόβατα bestimmter ausgedrückt, als durch αὐτά. Indessen ist die Leseart nicht hinlänglich bezeugt. Cod. D. und mehrere Uebersetzungen lassen αὐτά, BDL. 1, aber τὰ πρόβατα aus; die letzteren Auctoritäten auch das folgende ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει. Daher liest Lachm. ed. maj. [τὰ πρόβατα ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει]. War die Auslassung absichtliche Abkürzung oder Verbesserung des Satzes? Τὰ προβ. konnte überflüssig scheinen, darum ließ man es aus. Aber ὁ δὲ μισθ. φεύγ. macht den Satz deutlicher, darum könnte man es hinzugesetzt haben. In den Worten liegt nicht gerade eine Eleganz, aber, wenn sie fehlen, wird die Construction unklar, verworren, da ὁ μισθ. nicht das nächstvorhergehende Subject ist. Aber wenn sie unentbehrlich sind, warum ließ man sie aus? Wer bey dem nachtretenden σκορπ. ein bestimmtes Object vermißte, schrieb erklärend τὰ πρ. Wer in dem hinreichend gesicherten αὐτὰ hinlängliche Objectbestimmung für σκορπ. und ἁρπάζει zugleich fand, strich das überflüssige τὰ πρόβ. und nahm einmahl im Ausmerzen des nicht durchaus Nothwendigen leicht auch ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει mit fort. — V. 13. hat übrigens den Zweck, den Begriff des Miethlings von der ethischen Seite näher zu bestimmen.

V. 14. 15. geht Jesus auf das parabolische Thema

1) S. Kühner's ausführl. Gramm. §. 631. Winers Gramm. S. 136. Man beruft sich auf Xen. Cyr. 1, 4. 2. καὶ γὰρ ἀσθενήσαντος αὐτοῦ οὐδέποτε ἀπέλιπε τὸν πάππον, und de venat. 12, 19. ἴσως μὲν οὖν, εἰ ἦν τὸ σῶμα αὐτῆς δῆλον, ἧττον ἂν ἠμέλουν οἱ ἄνθρωποι ἀρετῆς.

2) Bengel sagt: lacerat quas potest, ceteras dispergit.

V. 3. 4. wieder zurück. Der Charakter des guten Hirten ist gegenseitiges Bekanntseyn mit den Heerden, daher auch die aufopfernde Liebe des Hirten, ὑπὲρ τῶν προβάτων u. s. w. Aus dem gegenseitigen Kennen folgt die Liebe, aber γινώσκειν ist nicht lieben. Selbst wenn diese Bedeutung von γινώσκειν im neutestam. Sprachgebrauche nachgewiesen werden könnte, würde doch der Zusammenhang sie V. 3. 4. hier nicht gestatten. — Statt γινώσκομαι ὑπὸ τ. ἐμῶν liest Lachmann γινώσκουσί με τὰ ἐμά, nach BDL. Arm. Copt. Sahid. Aeth. Goth. Slav. Vulg. Cyr. Epiph. Nonn. Aber dieß scheint eine Correctur zu seyn, um den Satz dem folgenden κἀγὼ κ.τ.λ. entsprechender zu machen, und die Thätigkeit der Schafe im Erkennen mehr hervorzuheben. — Der Satz καθὼς — darf nur durch ein Komma von dem vorhergehenden getrennt werden. Die Gegenseitigkeit der Erkenntniß zwischen Christo und den Seinigen ist, gleich dem Urbilde der gegenseitigen Erkenntniß zwischen dem Vater und dem Sohne, vergl. 17, 21. Wer mit καθὼς einen neuen Satz anfängt, so daß καθὼς nur dem folgenden κἀγὼ entspricht, isolirt den Gedanken und macht ihn zwecklos.

V. 16. Die Deutung des paraboliſchen Themas erhebt sich zur Prophezeyung, und schließt damit. — Der Grundgedanke der Parabel gestattete diese Erweiterung. Die großen Hirten hatten nemlich gewöhnlich mehrere Heerden, die, des Nachts in verschiedenen αὐλαῖς, am Tage wieder zusammengetrieben wurden. Der gute Hirt nun sorgt für alle seine Heerden mit gleicher Liebe, er hält und treibt sie zusammen. So sammelt und vereinigt Christus, nachdem die alte Nacht der Trennung und Getheiltheit der zur Gemeinschaft des göttlichen Reiches Bestimmten und Fähigen vorüber war, alle Kinder Gottes unter Juden und Heiden zu Einer Heerde. Was irgendwo aus Gott ist, den göttlichen Samen hat, das hört ihn und neigt und sammelt sich zu dem guten Hirten, vergl. 11, 52.

Wenn Alters her hat man unter den ἄλλα πρόβατα die Heiden verſtanden im Gegenſatz gegen die Juden, und ſich an dieſem Ausſpruche erfreuet, als an der gewiſſeſten Weiſſagung des göttlichen Mundes von der einſtigen Herrſchaft des Evangeliums über die ganze Erde, und von der Vereinigung aller Völker unter dem Hirtenſtabe Chriſti. Dagegen beſchränkt Dr. Paulus, indem er unter den andern Schaafen die Juden in der Zerſtreuung verſteht [1]), den prophetiſchen Spruch auf den engern Jüdiſchen Horizont. Schmerzlich, wenn es wahr wäre. Aber man muß gern wiſſen, was nicht wahr iſt. Indeſſen iſt jene Erklärung durchaus ohne Grund. Das Jüdiſche Volk hatte nie aufgehört, ſich für Ein Volk, für Eine Heerde eines Hirten und Herrn, Jehovas, zu halten. Kein Exil, keine Zerſtreuung unter den Völkern war im Stande, dieſes tief eingewurzelte, theokratiſche Nationalgefühl ganz zu vernichten. Damahls ſtanden noch der Tempel und die heilige Stadt, die ſichtbaren Pfänder der Nationalein heit auch für die Entfernteſten und Zerſtreuteſten. Hätte alſo Jeſus unter den andern Schaafen nur die Helleniſten, oder überhaupt die Juden in der Zerſtreuung, verſtanden, ſo würde er etwas Müſſiges, ja Unverſtändliches geſagt haben. Im Jüdiſchen Volke gab es für das Gottesreich keine zweyfache Heerde, ſondern nur Eine. Da die auslandiſchen Juden eben ſo gut, wie die Paläſtinenſiſchen, den Meſſias erwarteten, da ſie auch, wenn ſie an den hohen Feſten, beſonders am Paſcha, in Jeruſalem waren, Chriſti Stimme und Ruf bereits hörten, — wie konnte Chriſtus von dieſen ſagen: καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσι, — καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν? Betrachten wir den Spruch im Zuſammenhange der Joh. Compoſition, ſo

1) Wolf meinte, respectum hic quoque haberi ad Judaeos extra Canaanem versantes. Lange aber ſchwankt zwiſchen dem engern und weitern Sinne der Weiſſagung.

kann nach 1, 4. 12, 13. 4, 21 ff. 8, 12, über den uni-versaliſtiſchen Sinn deſſelben kein Zweifel ſeyn.

Schon die Propheten des alten Bundes weiſſagten die Aufnahme der Heiden in das Meſſ. Gottesreich, freylich unter beſchränkenden Bedingungen. Sollte Jeſus hierin jenen nachgeſtanden, und an die Aufnahme der Heiden in ſeine Gemeinſchaft niemahls gedacht haben? Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. Matth. 21, 43. 24, 14. Mark. 13, 10. beweiſen, daß er auch nach den Synoptikern daran dachte mit großer Klarheit und Gewißheit. Zwar er ſelbſt beſchränkte ſich mit ſeiner Predigt zunächſt nur auf die verlaufenen Schaafe des Hauſes Iſrael, ſ. Matth. 15, 24. 10, 5. 6. Aber dies war nur der erſte Gang, nicht das Ziel ſeines Evangeliums. Dieſes Ziel aber hat er, als er die Erde verließ, ſeinen Apoſteln mit ſolcher Beſtimmtheit gewieſen, daß nur dem falſchen Zweifel möglich iſt, zu fragen, ob ein ſolches prophetiſches Wort, wie dieſes, von ihm habe ausgehen können?

Weder die Widerſpenſtigkeit der Juden, oder der mögliche Einwurf, daß doch ſeine Heerde nur Kein ſey, noch auch die ihm bey dieſer Parabel überhaupt vorſchwebende Stelle Ezech. 34. und 37, 24., ſondern, wie ſchon Semler andeutet, der Gedanke des aufopfernden Todes V. 15, durch deſſen Kraft die Scheidewand der Völker im Geſetz getilgt wurde, (vergl. Epheſ. 2, 14 ff. 18.) dieß war es, was ihn zu jener weiteſten prophetiſchen Fernſicht erhob, vergl. 12, 24. 25.

V. 17. 18. geht Jeſus auf den Schluß von V. 15. zurück. Die Idee des aufopfernden Todes, das Hauptmerkmahl des guten Hirten, beherrſcht die Rede bis ans Ende. Hat Jeſus V. 16. die ſegensreiche Folge, oder vielmehr den Umfang der Beziehung ſeines Todes, ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, 6, 51. angegeben, ſo hebt er hier hervor, zuerſt, das Gott Wohlgefällige ſeiner aufopfernden Liebe, ſodann die freye Freywilligkeit deſſelben. Der

paraboliſche Boden wird hiermit verlaſſen, und die Rede geht aus in einer ganz allgemeinen Erklärung über den aufopfernden Tod. Je näher die Todesſtunde heranrückte, je mehr der Gegenſatz mit der Welt, der ihm die Nothwendigkeit des Todes auflegte, ſich ſchärfte, deſto näher lag es dem Herrn, bey dieſem Gedanken zu verweilen, ſo oft er dazu veranlaßt wurde. Hier lag die Veranlaſſung im Bilde des guten Hirten.

Daß διὰ τοῦτο nicht auf das vorhergehende V. 16., ſondern auf das folgende ὅτι ſich bezieht, bezweifelt wohl außer Bauer Niemand. Abgeſehen von dem ſchwierigen ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν, iſt der Gedanke dieſer: Wie es undenkbar iſt, daß der Vater den Sohn liebt, wenn dieſer nicht dem Willen des Vaters gehorſam iſt bis zum Tode am Kreuze, ſo liebt der Vater den Sohn, weil er ſein Leben dahingiebt für das Heil der Seinigen in der αὐλῇ und außer derſelben. — Nicht von der uranfänglichen, bedingenden Liebe des Vaters zum Sohne, wodurch er ihn ausgerüſtet hat zum Erlöſer der Welt, ſ. 5, 20., iſt hier die Rede, ſondern von der zeitlichen, gleichſam hiſtoriſchen Liebe des Vaters im irdiſchen Leben des Sohnes, (vergl. 8, 29.) wo das rein ethiſche Verhältniß des Sohnes eintritt, und die Liebe des Vaters als bedingt erſcheint. — Durch ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν entſteht, wie man es auch beziehen mag, immer eine Dunkelheit. Am klarſten noch wäre der Gedanke, wenn man ἵνα auf ἀγαπᾷ beziehen dürfte. Die Liebe des Vaters würde dann ihrem Grunde ὅτι, und ihrem Zwecke nach näher beſtimmt, als eine ſolche, die dem Sohne die Macht geben wolle, ſein Leben wieder zu nehmen, als Lohn für den aufopfernden Tod. Allein ungleich natürlicher iſt, ἵνα mit τίθημι zu verbinden. So verbunden, ſcheint ἵνα den bewußten Zweck Chriſti bey ſeiner Lebensaufopferung, auszudrücken, nicht, wie Euthymius ſagt, als δηλωτικὸν τοῦ πάντως ἐσομένου, ſondern als αἰτιολογικὸν oder τελικόν. Aber was ſoll dieß

heißen? Nach Olshausen liegt darin, daß der Tod Christi die Bestimmung hat, den Tod durch das Leben zu tödten, Hebr. 2, 14. Allein Bestimmung ist noch nicht bewußter Zweck, und jenes Räthselwort verdunkelt, erklärt nicht den Gedanken. — Irgendwie muß durch ἵνα auf τίθημι bezogen der sittliche Werth der Lebensaufopferung Jesu erhöht gedacht werden. Starb aber Jesus nur, um das Leben wieder zu nehmen, ohne sittliche Absicht, so wird dadurch der sittliche Werth des Todes nicht erhöhet. Meyer findet die sittliche Absicht darin, daß er sein Hirtenamt nach dem Tode fortsetzen wollte, dieß erhöhe den sittlichen Werth des Todes und sey das besondere Motiv der Liebe des Vaters. Allein die Fortsetzung des Hirtenamtes nach dem Tode ist hineingetragen; auch finden wir von dieser, an sich nicht sehr wahrscheinlichen Gedankenverbindung bey Joh. sonst keine Spur. — Es ist aber überhaupt unmöglich, sich ἵνα πάλιν — im Zweckbewußtseyn Jesu, verschieden von dem Liebeszwecke des Todes, denkbar zu machen. Eben so wenig läßt sich ἵνα — unmittelbar als Zweck des Vaters bey dem Sterben des Sohnes begreiflich machen. Aber das neutest. ἵνα bezeichnet nicht bloß das subjective Zweckverhältniß, sondern auch das objective Verhältniß nothwendiger Folge des einen aus dem andern [1]). In diesem Falle wird es, wie das Lat. ut, nicht selten quantitatives oder qualitatives Bestimmungswort für den Begriff, aus welchem ein anderer nothwendig folgt. In dieser Art steht es hier. Nemlich, nicht der Tod Jesu an sich, sondern die bestimmte Art des Todes, daß er in freyester Liebe sein Leben dahin giebt, ist Gegenstand und Grund der Liebe des Vaters. Die heilige freye Lebensaufopferung ist aber zugleich der höchste Lebensgewinn, vergl. 12, 25. Matth. 10, 39. Dieser folgt aus jener nothwendig. Nach diesem sittlichen Gesetz stirbt Jesus, um zu leben, oder viel-

1) S. Winers Gramm. S. 428.

mehr ſo, daß er wieder lebt; indem er ſein Leben dahin giebt, nimmt er es zugleich wieder als ewiges, verherrlichtes Leben; jenes wird durch dieſes als nothwendige Folge aus ihm qualitativ näher beſtimmt. So giebt ἵνα — dem τίθημι erſt den vollen ſittlichen Gehalt oder Werth einer Lebensaufopferung in freyeſter heiligſter Liebe. Die heilige Liebesfreyheit des Todes iſt ſo ſehr das Hauptmoment, daß Jeſus V. 18. ausdrücklich alle äußere weltliche Nothwendigkeit ſeines Todes verneint, vergl. 14, 30. Matth. 26, 53. Mit der göttlichen Macht oder Freyheit des Sterbens hat er aber auch zugleich (καὶ) die Macht oder Freyheit, das Leben wieder zu nehmen. Dieſe Macht des ewigen Lebens iſt gleichſam die Krone ſeines heiligen Sterbens. Allein die Freyheitsmacht das Leben zu geben und wieder zu nehmen iſt zugleich die Nothwendigkeit ſeiner göttlichen Liebe oder ſeines Gehorſams gegen Gott, der es alſo geordnet hat, daß der Sohn das Leben frey dahin geben ſoll, um es durch die Auferſtehung wiederzunehmen, und daß dieſes die nothwendige Folge von jenem iſt. Dieß iſt die ἐντολή, (nicht Verheißung in Beziehung auf die Auferſtehung, was ἐντολὴ nie iſt), die Ordnung des Vaters, die ſich alſo auf beydes bezieht, auf das Leben Geben und Wiedernehmen [1]).

Herrſchende bibliſche Vorſtellung iſt, daß der Vater Chriſtum erweckt durch ſeine Macht, ἐνεργεία, δύναμις. Hier aber ſchreibt ſich Jeſus ſelber die ἐξουσία der Auferſtehung zu. Beyde Sätze ſind nicht identiſch, heben aber auch einander nicht auf. Olshauſen ſucht die Vereinigung beyder darin, daß der Vater und Sohn nach V. 30. Eins ſind. Aber in der Auferweckung Chriſti ſind ſie doch

1) Fritzſche erklärt wohl eben wegen der ἐντολὴ des Vaters V. 18. die Stelle ſo: Propterea amat me pater, quod animam meam profundo, ut eam (ex sententia patris) recuperem. Aber dieſe sententia patris iſt die Ordnung, die beydes zuſammengeordnet hat, die ἐξουσία des Gebens und Wiedernehmens des Lebens, und ἵνα — iſt V. 17. nicht Zweckgedanke Gottes.

verschieden, und wenn Olshausen sagt, der Vater sey die Ursache, den Sohn das Verursachte, so ist dieß mehr Verschiedenheit, als in der von ihm behaupteten Wesenseinheit liegt. Die ἐξουσία des Sohnes ist nach Joh. immer eine mitgetheilte, s. 5, 26. Hat der Vater dem Sohne gegeben, das Leben in sich selber zu haben 5, 26., so hat er ihm auch die Macht gegeben, es wieder zu nehmen. Ist jene Macht wesentlich eine sittliche, so auch diese. Aber die heilige sittliche Macht ist immer auch zugleich eine Macht über die Natur. Weil Christus frey als der Heilige starb, hatte er auch die wunderbare Macht über den Tod, aber als eine Macht, in welcher immer die Macht des Vaters gegenwärtig ist als absolute Ursache.

V. 19. 20. 21. Οὖν V. 19. lassen nach Lachm. Bahr aus, aber AD haben es. D hat es auch V. 20. statt δὲ, hier, wie dort als Correctur. Πάλιν V. 19. bezieht sich nicht bloß auf 9, 16., sondern auch auf die frühern σχίσματα. Besonders was Jesus V. 16 ff. gesagt hatte, mochte den Einen mehr, den Andern weniger verständlich, zur Spaltung Anlaß geben. Johannes bemerkt dieß wohl darum, weil der Mangel an Einheit auch unter den Juden die Todesstunde Jesu noch aufhielt. Aber die Pharisäische Mehrheit schilt ihn einen Besessenen und Verrückten und will ihn nicht mehr hören. Bey dem allen verfehlt auch dießmahl sein Wort und Werk 9, 1 ff. den Eindruck nicht ganz. Aber die Gereizten drücken sich nur negativ aus. — Br. Bauer findet es auffallend, daß die Zuhörer zum Theil aus so bedeutenden Sprüchen nichts anderes nahmen, als den Schluß, daß Jesus besessen sey, V. 20, ein anderer Theil aber V. 21. sich nur auf die Blindenheilung beruft. Aber die Letzteren berufen sich ja auch auf die σημεῖα. Und daß dem Unempfänglichen je länger je mehr der Verstand ausging, über so erhabene Gedanken, wie V. 16 ff., ist nichts weniger, als auffallend. Die Buchstaben sind aber gemischt, und so konnte Jesus Anicht

bloß in der Dichtung, sondern auch in der Wirklichkeit recht gut so hohe Gedanken wagen, voraussetzend, daß manches Gemüth den Samen derselben aufnehmen und bewahren werde.

X, 22 — 42.

Erklärung Christi am Enkänienfeste über seine göttliche Würde und Macht; neue Verfolgung wegen vermeintlicher Gotteslästerung; Jesus zieht sich nach Peräa zurück.

Der Kampf wird entscheidender, der Ausgang gewisser. Die große Stunde rückt immer näher und eilender heran. Jesus wagt zwar jetzt, vielleicht eben im Vertrauen auf die Spaltung, wenn nicht anhaltend in Jerusalem selbst, doch in der Umgebung der Stadt zu bleiben. Aber die unumwundene Erklärung über seine Messiaswürde und Einheit mit dem Vater am Enkänienfeste bringt neue Lebensgefahr und nöthigt ihn, Jerusalem und Judäa zu verlassen und sich nach Peräa zurückzuziehen. Hier mehrt sich die Zahl seiner Anhänger.

V. 22. 23. Die Art, wie der Evangelist anknüpft, scheint anzudeuten, daß Jesus zwischen dem Laubhüttenfeste und diesem in Jerusalem oder in der Umgegend geblieben war. Wäre Jesus 10, 21. nach Galiläa oder Peräa gegangen, so würde dieß ausgedrückt seyn. Ἐγκαίνια (τοῦ ἱεροῦ) חֲנֻכָּה ist das zuerst von Judas Makkab. angeordnete, seit der Makkabäerzeit übliche, vom 25sten des Monats Kislev (December) an acht Tage lang mit ähnlichem Freudengepränge, wie die Skenopägie, gefeyerte Erinnerungsfest an die Reinigung des Tempels von der Entweihung durch Syrischen Götzendienst unter Antiochus Epiphanes. Es wird auch ἡμέρα ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου, oder τὰ φῶτα genannt von der allgemeinen Illumination, vergl. 1. Makk. 4, 41 – 59. 2 Makk. 10, 1 – 8. Joseph. Archäol. 12, 7. 7.

Καὶ χειμὼν ἦν, sollen den mit dem Jüdischen Festkalen-

der unkundigen Lesern bemerklich machen, daß die schlimme Jahrszeit der Enkänien Jesum nöthigte, aus dem Freyen sich in den bedeckten Gang des Tempels, die Halle Salomonis, zurückzuziehen. Diese Halle an der Ostseite des Tempels in dem Vorhofe der Heiden, daher von Josephus auch στοὰ ἀνατολικὴ genannt, war, wie derselbe sagt, ein Werk Salomos, und bey der Babylonischen Zerstörung des Tempels stehen geblieben. Zum Unterschiede von der στοὰ βασιλική, an der Südseite, einem Werke des Herodes, hieß sie fortwährend στοὰ Σολομῶνος oder Σολομῶντος, vergl. Joseph. Archäol. 20, 9. 7. Hier ist nach BDabc (Lachm.) Σολομῶνος zu lesen [1]).

V. 24. Nur feindliche Juden konnten den Herrn so umringen und so fragen, s. V. 25. Waren sie auch nicht, wie Euthymius sagt, προσδοκῶντες ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ δράξασθαί τινος ἀφορμῆς εἰς ἐπίθεσιν, auf jeden Fall waren es, wie Cyrill sagt, ὀλιγωροῦντες.

Ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; erklärt Euthymius durch αἰωρεῖς, ἀναρτᾷς μεταξὺ πίστεως καὶ ἀπιστίας [2]); Diese Auslegung, quamdiu animos nostros suspensos tenes? ist die herrschende geworden. Der Sinn scheint sie zu fordern. Die Fragenden finden in den bisherigen Aeußerungen Christi nur dunkle, zweydeutige Andeutungen seiner Messianischen Würde. Sie verlangen, daß

---

1) Constant ist die neutestam. Schreibweise Σολομῶνος und Σολομῶντος nach beglaubigtem Texte. Joseph. schreibt Σολομῶν und Σολομῶνος, LXX regelmäßig Σαλωμῶν, indecl. Aber Prov. 1, 1. steht Σαλωμῶντος.

2) Nonnus umschreibt den ganzen Vers so:

ἡμείων τέο μέχρις ὑποκλέπτεις φρένα μύθοις;
εἰ σὺ Χριστὸς ἵκανες ἐτήτυμος, ἀμφαδὸν ἡμῖν
ἀγρομένοις ἀγόρευε, τί καὶ τεὸν οὔνομα κεύθεις;

Der Paraphrast nahm also αἴρειν in der Bedeutung von täuschen (ludificare). Für diese Erklärung könnte angeführt werden 2 KK. 18, 29., wo es LXX heißt: μὴ ἐπαιρέτω ὑμᾶς Ἑζεκίας λόγοις, ὅτι οὐ μὴ δύνηται ὑμᾶς ἐξελέσθαι ἐκ χειρὸς αὐτοῦ: Laßt Euch nicht täuschen, durch die Muth- und Trostreden des Hiskias, denn er kann Euch nicht retten. So nimmt das Wort in uns. Stelle auch Krebs Observat. zu d. St.

er es ihnen offen und unumwunden herausſage, ob er wirklich der Meſſias ſey, damit ſie nicht länger zweifeln dürfen. Allein läßt ſich dieſe Bedeutung von αἴρεις auch rechtfertigen? Markland daher verzweifelnd, ſchlug αἰωρεῖς vor. Elsner aber meinte, es laſſe ſich die gewöhnliche Bedeutung von αἴρειν, e medio tollere, feſthalten, (vergl. V. 18.), und überſetzte: quamdiu nos enecas? Beydes iſt übereilt. Allerdings findet ſich keine Stelle, wo αἴρειν τὴν ψυχήν unzweifelhaft ſo viel wäre, als ſuspensum (dubium) tenere. Αἴρειν und ἐπαίρειν τὴν ψυχήν, τὸν θυμὸν iſt in der Regel, den Geiſt, den Sinn erhöhen, erregen, erigere, excitare. So Joſeph. Archäol. 3, 2. 3. 3, 5. 1. Philoſtratus 2, 4. κἀμὲ πάνυ αἴρει ὁ λόγος, ὃν εἴρηκεν. Proverb. 19, 18. gebraucht es Aquila von dem hocherzürnten Gemüthe eines Vaters: πρὸς τὸ θανατῶσαι αὐτὸν (den Sohn) μὴ ἆρῃς ψυχήν σου. Philo aber gebraucht αἴρειν und ἐπαίρειν in ſolchen Verbindungen ſynonym mit μετεωρίζειν. Vit. contempl. 890. B. Vita Moſ. 632. E. Daß μετεωρίζειν von ſchwankenden Gemüthszuſtänden gebraucht wird, iſt unzweifelhaft. So ſagt z. B. Philo de monarchia lib. 1. §. 6. (Mangey I. p. 218): Τυφοῦ δὴ σεαυτὸν καὶ μὴ συμπεριφέρου ταῖς ὑπὲρ δύναμιν ὁρμαῖς καὶ ἐπιθυμίαις, μηδὲ σε τῶν ἀνεφίκτων ἔρως αἰρέτω καὶ μετεωριζέτω. Τῶν γὰρ ἐφικτῶν οὐδενὸς ἀμοιρήσεις. Wie nun μετεωρίζειν von jeder erhöheten, ungewöhnlichen Stimmung oder Spannung der Seele, es ſey durch Schmerz oder Freude, Hoffnung oder Furcht, oder Muth gebraucht wird, ſo auch αἴρειν und ἐπαίρειν. Thucydides hat 3, 45. τῇ ἐλπίδι ἐπαιρόμενοι, vergl. Ezech. 24, 25. ἔπαρσις ψυχῆς, die Sehnſucht, Erwartung der Seele; Sophokles Oed. Tyr. 907. ὑψοῦ γὰρ αἴρει θυμὸν Οἰδίπους ἄγαν λύπαισι παντοίαισιν. Aeſchyl. Sept. c. Th. 199. (214.) ἤρθην φόβῳ. Eurip. Hec. 69. τί νὸν αἴρομαι ἔντυχος αὔτωι δαίμοσιν; Hier-

nach ist unsere Stelle so zu fassen: Wie lange spannst Du (durch dunkle Reden) unser Gemüth, daß wir nicht wissen, ob Du Christus bist oder nicht. Bist Du es, so sage es klar heraus!

V. 25. 26. 27. Wie oft hatte Jesus nach Joh. öffentlich, ohne Rückhalt, erklärt, wer er sey, Zeichen und Wunder gethan, und so mit seinen Worten das Zeugniß Messianischer Werke verbunden! vergl. 12, 37 ff. Aber die Widerwilligen hatten nicht glauben wollen. Dieß hält ihnen Jesus vor und fügt zur Erklärung ihres Unglaubens (vergl. 8, 46. 47.) hinzu V. 26. 27.: Ihr gehört nicht zu meinen Schaafen, die meine Stimme hören, die ich kenne, und die mir folgen, sonst würdet Ihr glauben.

V. 26. soll nach Paulus und Kuinöl ὅτι οὐκ das Ursprüngliche seyn, die Zweydeutigkeit dieser Lesart aber, weil man den Satz als Object von οὐ πιστεύετε verstehen konnte, zu der Correctur οὐ γὰρ Anlaß gegeben haben. Da sich aber die Zweydeutigkeit des ὅτι bey dem ersten Blick auf den Sinn und die Structur des Satzes von selbst löset, und nur DLX, einige Minuskeln, und Origenes ὅτι οὐκ darbieten, so verdient οὐ γάρ, von ℵB geschützt, den Vorzug, und ὅτι οὐκ ist Correctur, wodurch man vielleicht den Satz zusammenhängend, fließender machen wollte. Die Worte καθὼς εἶπον ὑμῖν fehlen BKLMΔ 24*. 33. u. a. ferner Pers. w. Copt. Sahid. Arm. Vulg. Foss. Germ. For. Colb., bey Origenes in zwey gelegentlichen, unvollständigen Citaten, Nonnus, Chrysost. In der That unbequeme Worte, welche nicht vermißt würden, wenn sie fehlten. Es liegt darin eine Zurückweisung auf V. 1—18., aber, wenn für den vorangehenden ganzen Satz οὐ γάρ ἐστε ἐκ τῶν προβ. τῶν ἐμῶν, so hat wohl Christus dort den Pharisäern vorgeworfen, sie seyen keine wahren Volkshirten, aber daß die ungläubigen Juden nicht zu seinen Schaafen gehören, hat er nicht gesagt, obwohl es aus V. 4. 14. 15. folgte. Wegen dieses Mangels

an unmittelbarer Correſpondenz ließ man die Worte, als ungehörige Gloſſe, weg, oder verband ſie, wie Cod. 36. Cant. Corb. Ar. (Erp.) Euthym. mit V. 27., wozu ſie ſich beſſer zu ſchicken ſchienen. Für ihre Echtheit aber ſpricht ſchon ihre Schwierigkeit, und die Auctorität von AD. Vere. Cant. Mit V. 27. verbunden, gäben ſie für dieſen Vers eine ſehr klare Zurückweiſung, aber würde dann Joh. nicht nach Analogie von 13, 33. καὶ καθὼς geſchrieben haben? Verbindet man ſie nun mit V. 26., ſo iſt nur zweyerley möglich. Entweder ſie weiſen, wie Fritzſche annimmt [1]), bloß für den paraboliſchen Ausdruck ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν zurück auf V. 4. und 14., was aber, weil der bildliche Ausdruck an ſich nicht bedeutend genug erſcheint, ſehr unwahrſcheinlich iſt, und gar nicht Joh. Art. Oder die Zurückweiſung gilt dem Begriffe, dem Vorwurfe. In dieſem Falle beziehen ſich die Worte nicht auf die parabliſche Rede 1–18., ſondern auf frühere, ähnliche Vorwürfe, z. B. 8, 23. 46. Denn was Jeſus hier den Juden vorwirft, iſt weſentlich daſſelbe, was dort, nur paraboliſch mit Beziehung auf V. 1 ff. ausgedrückt. Der paraboliſche Ausdruck ἐκ τ. προβ. τῶν ἐμῶν giebt aber Veranlaſſung, V. 27. den Gedanken aus V. 4. 8. 14–16. wieder aufzunehmen, aber in einer anderen Beziehung, als dort, nemlich um den Gegenſatz auszudrücken zwiſchen den folgſamen und nicht folgſamen Schaafen, von welchem Gegenſatze das paraboliſche Thema V. 1 ff. nichts weiß. Dieß iſt denn auch ein Grund mit, warum καθὼς εἶπον ὑμῖν auf V. 27. nicht bezogen werden kann.

Johannes ſcheint vorauszuſetzen, daß die Juden die paraboliſche Rede V. 1 ff. gehört hatten. Möglich, daß wirklich dieſelben bey beyden Reden gegenwärtig waren. Aber viel wahrſcheinlicher iſt, daß Joh. auch hier die Juden als

1) Am a. O. p. 40. Anm. — ut similitudine utar, quam supra posui, ab ovibus petita.

abſtractes Collectivum des Judenthums nimmt, für welches alle Reden Jeſu ein Ganzes ſind.

V. 28. 29. 30. Als wollte Chriſtus die Nichtfolgenden locken und die Folgſamen ihrer Sache, ihres Muthes und Lohnes gewiß machen, fährt er, anſpielend auf V. 10., in der Schilderung ſeines Verhältniſſes zu den Schaafen ſeiner Heerde fort: Ihnen, den Folgſamen, gebe ich ewiges Leben, und ſie ſollen (οὐ μὴ ἀπόλωνται) nie verloren gehen. — Der Liebe des guten Hirten entgegen ſteht die feindliche Macht der Welt, Räuber und Wölfe. Aber ſeine Macht iſt größer. — Niemand (alſo), ſetzt er hinzu, wird mir die, welche ich die meinigen nenne, entreißen, aus der ſeligen Lebensgemeinſchaft mit mir, herausſtürzen. Der Vater, der ſie mir gegeben hat (6, 37. 39. 44. 65.), iſt größer, mächtiger als Alle; den Hand meines Vaters kann Niemand (ſie) entreißen; (der Hand meines Vaters ſage ich, denn) ich und der Vater, wir ſind Eins; vergl. 17, 10.

Da die Rede etwas Bildliches hat, ſo iſt auch ἐκ τῆς χειρός μου V. 28. und ἐκ τ. χ. τοῦ πατρός μου V. 29. nicht gerade ein Hebraismus. Dr. Paulus ſollicitirt die gewöhnliche Lesart ὃς δέδωκέ μοι, V. 29. Geſtützt auf einige Zeugen, und den, wie er meint, im Johannes nicht zu rechtfertigenden Mangel des Objects in jener Lesart, will er leſen: ὃ δέδωκέ μοι μεῖζον πάντων ἐστί. So aber leſen nach Griesbach nur L. Ev. 15. Copt. Sahid. Goth. Vulg. It. (aber nicht Cant.) Tert. Hil. Ambr. Hieronym. u. a. Auch Cod. A hat μείζων, aber doch ὅς. D liest ὁ δεδωκώς. O zu leſen und dann μεῖζον, konnte man durch die Erinnerung an 6, 37. 39. verleitet werden. De Wette meint, die Lesart des Cod. D ſey die urſprüngliche und habe zu der Varietät in den Handſchriften Anlaß gegeben. Sie mag weitere Veränderungen veranlaßt haben, aber dieſe Participialconſtruction hat gar nicht den Charakter der Joh. Urſprünglichkeit, ſondern der

Correctur. — Die Ergänzung des Objects αὐτὰ bey ὃς δέδωκέ μοι hat um ſo weniger Schwierigkeit, da es unmittelbar voraufgeht, und das folgende οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν auch ohne ſein Object iſt, was aber leicht ergänzt wird. Was den Gedanken der wohlbeglaubigten, recipirten Leſeart betrifft, ſo iſt er wegen des folgenden ungleich ſchicklicher, als der von Dr. Paulus aufgefundene, „daß das, was Gott dem guten Hirten, als ſolchem, (durch den Gang der Schickſale vorbereitet,) übergeben habe, erhaben ſey über alle Gewalt.“ Hiebey iſt außerdem zu bemerken, daß die Inverſion von ὁ πάτηρ μου, gar nicht Johan. Art, im Zuſammenhange nicht motivirt erſcheint, da ein anderer, als der Vater, Chriſto nichts giebt. Auch kann nur von Gott gelten μείζων πάντων, welches in ſeiner nothwendigen Beziehung auf ἁρπάσει τις, und das folgende οὐδείς, nur ſo verſtanden werden kann: größer als alle feindlichen Gewalten.

Daß das ἕν ἐσμεν V. 30. kein unmittelbarer Beweisort für die kirchliche Lehre von der Homouſie des Vaters und Sohnes ſey, lehrte ſchon Calvin. Das Johanneiſche ἓν εἶναι 17, 21. 22. 23. 1 Joh. 5, 7. 9. iſt zu vieldeutig, als daß es der kirchlichen Dogmatik erlaubt ſeyn könnte, den metaphyſiſchen Begriff der trinitariſchen Weſenseinheit unmittelbar daraus herzuleiten. Die Einheit der Abſichten, der Geſinnung, die ſogenannte ethiſche Einheit liegt darin, erſchöpft aber den Begriff nicht. Die Formel iſt nach dem jedesmahligen Zuſammenhange näher zu beſtimmen. Jeſus ſpricht hier von ſeiner Macht, die treuen Seelen, die ihm der Vater gegeben, gegen jede Gewalt zu ſchützen. Wenn er nun als Grund davon angiebt, daß er und der Vater Eins ſeyen, ſo kann dieſes Einsſeyn nur die Einheit der Macht ſeyn, und Euthymius ſagt richtig: ἓν, κατὰ δύναμιν, ἤγουν, ἰσοδύναμοί. — Der Gehorſam Chriſti gegen den Willen des Vaters, und die Liebe des Vaters gegen den Sohn (10,

17. 18. 5, 17 ff.), ist die sittliche Seite dieser Einheit der Macht. Wer aber in dem ἓν ἐσμεν bloß den sittlichen Grund dieser Machteinheit finden will, nicht aber diese Machteinheit selbst, der verfehlt eben so sehr den Zusammenhang, als wer eben nur die kirchliche Homousie darin sieht. Wann Euthymius weiter schließt: εἰ δὲ ἓν κατὰ τὴν δύναμιν, ἓν ἄρα καὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ φύσιν, so ist dieser Schluß nicht unmittelbar exegetisch. Ob aber derselbe nicht dogmatisch nothwendig sey, ist eine andere Frage, deren Beantwortung nur in so fern hieher gehört, als darauf aufmerksam gemacht werden muß, daß Jesus dieses ἓν ἐσμεν in einem Sinne gesagt haben muß, in welchem kein Mensch sich seiner Einheit mit Gott zu rühmen wagt, weil sonst die Juden keine Blasphemie darin gefunden haben würden V. 33, und Jesus sich dagegen nicht so hätte vertheidigen können, wie er V. 34. thut. Die Juden mißverstanden jene Einheit, indem sie sagten ποιεῖς σεαυτὸν θεόν, und Jesus findet eben deßhalb nöthig, V. 34 ff. sein Wort zu erklären. Den Vorwurf, als mache er sich selbst zu Gott und hebe den monotheistischen Kanon der Religion auf, weist er bestimmt von sich, aber das μονογενὴς seiner Einheit mit dem Vater macht er auf das entschiedenste geltend. In dem Begriffe des Logos liegt sowohl der persönliche Unterschied des Vaters und Sohnes, als die Einheit. Indem das eine das andere näher bestimmt, kann die Einheit nur so gefaßt werden, daß sie die Abhängigkeit des Logos und des eingeborenen Sohnes von dem Vater nicht aufhebt.

V. 31—33. War die Erklärung Christi V. 30. eine Gotteslästerung, so war die Steinigung die gerechte Strafe, vergl. Lev. 24, 10. ff. Aber weder 8, 59, noch hier ist an eine förmliche, gerichtliche Steinigung zu denken. Wie von Alters her geschah, vergl. Exod. 8, 26. 17, 4. Deut. 30, 6. Joseph. de B. J. 2, 1, 3, greifen die Juden tumultuarisch im Augenblick des theokratischen Zorns nach

den Steinen. Da fragt ſie Jeſus: Viele ſchöne (καλὰ) Werke, Werke meines Vaters (ἐκ τ. πατρός μου) habe ich Euch gezeigt, — um welches aber der Werke ſteinigt Ihr mich? — Καλὰ ἔργα, oder, wie Lachm. nach AK. 1. 106. u. a. lieſt, ἔργα καλά, bezeichnet die Werke Chriſti in ihrer Vorzüglichkeit, vergl. 15, 24. ἃ οὐδεὶς ἄλλος πεποίηκεν, Matth. 26, 10. 24. Ἔδειξα drückt aus, daß er die Werke offen vor ihren Augen gethan hat, als Zeichen ſeiner δόξα, vergl. 2, 18. Ἐκ τ. πατρ. μ. als Gottes-werke, welche der Vater ihm gegeben 5, 36., die er alſo aus Kraft des Vaters vollbracht hat. Statt ποῖον αὐτῶν ἔργον lieſt K und Mt. B. π. αὐτῶν ἔργων. Leichter war, das letztere ſtatt des erſteren zu ſetzen, als umgekehrt. Das Präſens λιθάζετε bezeichnet das im Begriff ſeyn. Die Frage iſt auffallend. Bisher waren die Hauptveranlaſſung zur Verfolgung die Werke Chriſti am Sabbat. Findet es nun Jeſus ſelbſt befremdend, daß ſie ihn wegen einer Rede ſteinigen wollen, ſo daß er im Ernſte ſo fragt? Aber ſchon oft hatten Ausſprüche Chriſti die Juden gereizt. Man kann alſo nur annehmen, daß die Frage ironiſch gemeint iſt, welche die Juden zu einer beſtimmten Erklärung V. 33. nöthigt. — Λέγοντες wird von Lachmann nach ABKL. 1. 13. u. a. Mt. B. Syr. utr. und den meiſten Lat. Handſchriften u. ſ. w. ausgelaſſen. Ποιεῖς σεαυτὸν θεόν, iſt wie 5, 18. ἴσον ἑαυτ. ποιῶν τῷ θεῷ. Daß der Artikel bey θεὸν fehlt, macht keinen Unterſchied.

V. 34–38. Jeſus nimmt den Standpunct für ſeine Vertheidigung auf dem gemeinſamen Boden der altteſtam. Schrift, und zeigt ſchriftgelehrt, vom Niedern auf das Höhere ſchließend, daß ihm nach der Schrift wohl geſtattet ſey, ſich ohne Blasphemie zu nennen, was er ſey; Sohn Gottes, Eins mit dem Vater, ſodann aber beruft er ſich auf das ſeine Worte beſtätigende Zeugniß ſeiner Werke.

Der gelehrtere Anfang der Vertheidigung ſetzt voraus, daß die Gegner keine wüthende rohe Volksmaſſe waren, wie

Br. Bauer meint, ſondern voran wenigſtens die Phariſäer ſtanden.

Die Stelle des A. T., worauf ſich Jeſus beruft, ſteht Pſalm 82, 6. Alſo iſt νόμος hier Bezeichnung des A. T. überhaupt, wie 12, 34. 15, 25. Dieſer Pſalm iſt ein Strafurtheil Gottes, nach Einigen, gegen ungerechte Richter in Iſrael (vgl. 2 Moſ. 21, 6. 22, 8.); nach de Wette und Ewald gegen tyranniſche, heidniſche Könige, unter deren Druck das Volk im Exil ſeufzte. Bleek[1]) meint, wie V. 1. in der Mitte der Götter, von den Engeln zu verſtehen ſey, ſo ſey die ganze Rede gegen die Engel gerichtet, denen der Pſalmiſt die auf Erden herrſchende Ungerechtigkeit zuſchreibe. — Aus der Art, wie Jeſus hier V. 6. gebraucht, läßt ſich darüber nicht entſcheiden. Offenbar gewinnt die Argumentation an Stärke, wenn nicht Engel, ſondern Menſchen gemeint ſind.

Der Originalzuſammenhang von Pſ. 28, 6. iſt dieſer: Nachdem Gott den Göttern ihre Ungerechtigkeit, ihren Mangel an Einſicht und Verſtand vorgeworfen hat, ſpricht er: Ich habe geſagt: Götter ſeyd ihr, und Söhne des Höchſten ihr alle. Doch wie Menſchen ſollt ihr ſterben u. ſ. w. LXX. ἐγὼ εἶπα, θεοί ἐστε, καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες u. ſ. w. Der Hebr. Monotheismus ſcheute ſich nicht, theokratiſche Richter, Könige, ja ſelbſt ungerechte, und, wie hier ſcheint, heidniſche Fürſten אֱלֹהִים zu nennen. Aber um ſo weniger wird dadurch der monotheiſtiſche Kanon gefährdet, da das parallele Söhne des Höchſten den Begriff genauer beſtimmt. Konnten nun, ſchloß Jeſus, jene in der Schrift Götter, Gottesſöhne, genannt werden, wie viel mehr ich, der von Gott Geheiligte. Er ſetzt voraus, daß man wiſſe, an wen (πρὸς οὕς, nicht gegen) jenes ſtrafende Wort Gottes im Pſalm gerichtet ſey. Der Schluß wird durch die Parentheſe, καὶ οὐ δύ-

1) S. Roſenmüllers Repert. I. 85.

ναται λυθῆναι ἡ γραφή, zwingender. Die Schrift, eben als Gottes Wort, kann nicht aufgehoben (λυθῆναι vergl. 7, 23.) werden, ſondern, was ſie ſagt, iſt nothwendig wahr und gültig. Wie könnt Ihr, ſagt Jeſus V. 36. unter dieſer Vorausſetzung, von dem, den der Vater geweihet (17, 19. 6, 27. vgl. Jerem. 1, 5.) und (als Heiligen Gottes, ἅγιος τ. θ.) in die Welt geſandt hat, der alſo nicht in ſeinem Namen, ſondern aus Gott und in Gottes Namen redet und handelt, — wie könnt Ihr von dem, von mir, ſagen: Du läſterſt Gott [1]), weil ich geſagt habe, ich bin der Sohn Gottes, alſo Eins mit meinem Vater? Dieß letztere ſagt Jeſus nicht, obwohl es zur Vollſtändigkeit des Schluſſes gehört. Man ſieht aber, daß das ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν V. 30. beſtimmt nur in der Idee des Sohnes Gottes geſagt war, alſo nicht anders, als 5, 19 ff.

V. 37. 38. Dem Rechtfertigungsgrunde aus der Schrift fügt Jeſus das Zeugniß ſeiner Werke hinzu, nicht als coordinirtes Argument, ſondern als Rechtfertigung des ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε κ. ἀπέστ. εἰς τ. κόσμον V. 36. Wenn ich, fährt er fort, keine Beglaubigung meiner Sendung vom Vater habe, wenn ich nicht die Werke des Vaters thue, ſo glaubet mir nicht, (nemlich, daß ich und der Vater Eins ſind). Thue ich aber ſolche Werke, ſo glaubet, wenn Ihr auch mir, d. h. meinen Worten nicht glauben wollt, den Werken, damit Ihr erkennt und glaubt, daß in mir der Vater iſt und ich in ihm, alſo wir beyde Eins ſind. — Die Stelle iſt merkwürdig wegen der verſchiedenen Arten des Glaubens, die hier bezeichnet werden. Jeſus unterſcheidet das perſönliche Glauben und Vertrauen zu ihm, als ein Vertrauen zu ſeinen Worten, ferner ein den Werken Glauben, endlich ein Glauben und Erkennen, daß er mit dem Vater eins ſey. Hier iſt ein Stufengang. Das den Werken Glauben bildet die niedrigſte Stufe, und beruhet auf

1) Regelmäßiger dem ὃν entſprechend, leſen Rd. Ver. Verc. Mm. Cypr. Novat. — blasphemat.

der äußeren Anſchauung; es iſt die einzelne Erregung des Glaubens an die göttliche Macht in Chriſto durch die Werke. Höher ſteht das perſönliche Vertrauen zu ſeinem Worte. Dieß iſt ein freyerer, geiſtiger, ſittlicher Act. Das Höchſte aber iſt die Erkenntniß, daß der Vater in dem Sohne iſt und dieſer in ihm. Dieſes gegenſeitige Ineinanderſeyn des Vaters und Sohnes iſt nichts anderes, als der Begriff des eingeborenen Sohnes vom Vater, in welchem der Vater immer gegenwärtig iſt als heiliger Lebensgrund.

Lachmann lieſt V. 38. ſtatt τοῖς ἔργοις πιστεύσατε (A.), πιστεύετε, nach Cod. B D (der πιστεύεται hat) KL. 1. 118.; ferner ſtatt καὶ πιστεύσητε (A), was D Cant. Ver. Verc. Colb. Corb. Rd. Tert. Cypr. Zeno. weglaſſen, mit BL. 1. 32. 118. Sahid. Arm. Aeth. Theod. Hil. καὶ γινώσκητε. Am Schluß lieſt Lachm. ſtatt ἐν αὐτῷ, ἐν τῷ πατρί, nach BDL. 33. 157. Syr. Arr. Pers. Copt. Sahid. Aeth. Vlg. Cant. Verc. u. a. Hil. Ambr. Leicht wurde ſtatt ἐν τῷ πατρί, ἐν αὐτῷ corrigirt. Πιστεύετε ſtatt πιστεύσατε ſcheint aus dem vorangehenden μὴ πιστεύετέ μοι V. 37. entſtanden zu ſeyn, indem man den Wechſel der Tempora für zwecklos hielt. Da die Juden nicht glaubten, ſo ſteht nach Winers Kanon [1]) V. 37. der Imperativ des Präſens, hier aber, wo die Aufforderung zum Glaubensanfang ausgedrückt wird, mit Recht der Imperativ des Aoriſt, dem dann das folgende ἵνα γνῶτε κ. πιστεύσητε entſpricht. Der Lachmannſchen Leſeart ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε läßt ſich kein entſprechender Sinn abgewinnen, aber ſie dient dazu, πιστεύσητε für verdächtig zu halten. Hat urſprünglich nur das allgemein bezeugte γνῶτε geſtanden, ſo erklärt ſich, wie man, wurde vorher πιστεύετε geleſen, der Correſpondenz wegen γινώσκητε ſchrieb. Wer aber dieß nicht vertragen konnte, ſchrieb, in Erinnerung an das Joh. γινώσκ. κ. πιστεύειν, πιστεύσητε.

1) Grammatik §. 44. 5. und §. 60. 1.

V. 39 - 42. Die Vertheidigung Jeſu bewirkte, daß man die augenblickliche Steinigung wegen der Blasphemie aufgab. Aber man wollte ihn wiederum (7, 30.) greifen, um die Sache vor dem Synedrium zur Entſcheidung zu bringen. Er entkam aber, man ſieht nicht wie. Da ſein Aufenthalt in Jeruſalem und Judäa immer unſicherer wurde, ſo verließ er die Stadt, und ging wiederum (1, 28.) nach Peräa, wo Johannes zuerſt, Anfangs, τὸ πρῶτον, ehe er nach Salim ging, getauft hatte, vergl. 1, 28. Hier waren die Gemüther nicht unvorbereitet, und er einſtweilen ſicher vor den Nachſtellungen des Synedriums. In Vielen dort V. 42., die ihn hörten, wurde die Erinnerung an Joh. d. Täufer wieder wach, und, da ſie alles wahr fanden, was Johannes, obgleich kein Wunderthäter, von Jeſu, welcher ſeit der Zeit, da er hier mit dem Täufer zuſammengetroffen war 1, 29. 35., dieſe Gegend nicht wieder beſucht zu haben ſcheint, geſagt hatte, ſo glaubten ſie auch an ihn.

Statt ἔμεινεν (AD.) V. 40. lieſt B. ἔμενεν, die Lat. Ueberſ. manſit. Aber dem Zuſammenhange der Erzählung iſt das Imperf. entſprechender, vergl. 11, 6.

XI, 1 — 46.

Die Auferweckung des Lazarus.

Der Verkehr Jeſu mit den Juden in Jeruſalem hört bis zum Einzuge am Feſte auf. Aber während er ſich in Peräa aufhält, um ſich der Aufmerkſamkeit des Synedriums zu entziehen, entſteht für ihn in Bethanien in einem befreundeten Hauſe eine Veranlaſſung, dem gefährlichen Schauplatze wieder näher zu kommen, und durch die wunderbare Hülfe, welche er der Familie des Lazarus bringt, ein Aufſehen zu machen, welches auf die Herbeyführung der letzten Kataſtrophe von dem bedeutendſten Einfluſſe iſt. Unter dieſem Geſichtspunct ſcheint Joh. die fol-

gende Erzählung zu betrachten. Ihre Ausführlichkeit entspricht ihrer pragmatischen Wichtigkeit.

V. 1. 2. Charakteristik der Geschwister, unter denen das Wunder vollbracht wird: Λάζ. ἀπὸ Βηθ. ἐκ τῆς κώμης u. s. w., zum Unterschiede von andern gleiches Namens. Meyer unterscheidet ἀπό, wohnhaft, und ἐκ, gebürtig. Daß Lazarus auch in Bethanien wohnte und dort krank lag, wird vorausgesetzt, aber nicht durch ἀπό ausgedrückt. Ἀπὸ und ἐκ bezeichnen ohne Unterschied die Gebürtigkeit des Lazarus, wie unser von und aus, s. 7, 42. 52. Der Wechsel der in diesem Sinne synonymen Präpositionen ist zufällig. Ueber den Grad und die Art der Krankheit sagt Johannes nichts. Nach V. 4. war sie an sich nicht tödtlich, was auch aus der Botschaft der Schwestern hervorzugehen scheint. Bethanien wird die κώμη der Maria und Martha genannt, um es von dem am Jordan 1, 29. durch die den Lesern bekannten Schwestern zu unterscheiden. Maria wird durch eine Prolepsis der Kap. 12, 1–8. erzählten charakteristischen, allgemein bekannten Geschichte von andern ihres Namens in der evangel. Geschichte unterschieden.

V. 3. Joh. setzt aus der evangelischen Tradition voraus, daß die Familie mit Jesu befreundet war durch häufigen Besuch. Die Schwestern wußten, wo der Freund sich jetzt aufhielt. In weiblicher Sorge, und weil es ihnen an ärztlicher Hülfe fehlte [1]), schicken sie zu ihm, überzeugt, der wunderthätige Freund werde schnell zu Hülfe eilen. Der Aufenthaltsort Jesu war wahrscheinlich nicht weiter als eine Tagereise entfernt, vergl. V. 6. u. 17.

V. 4. Wie? Er eilt nicht, wie die Familie erwarten mußte? Hat er sich bey dem Boten nach der Krankheit ge-

1) Zwar gab es damahls Aerzte unter den Juden, aber meist nur für äußere Krankheiten, Aussatz, Wunden u. dergl. Die Kunst, innerliche Krankheiten zu heilen, war selten und gering. S. Jahns Archäol. Thl. 1. Bd. 1. §. 122.

nauer erkundigt, oder iſt es ein höheres Wiſſen, daß er den Schweſtern durch den Boten ſagen läßt: αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον? Dieß kann nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch (vgl. 2 KK. 20, 1. LXX, von der tödtlichen Krankheit des Hiskias, ἠρρώστησεν εἰς θάνατον) nichts anderes heißen als, die Krankheit iſt nicht tödtlich. Allein dem ſcheint das Folgende zu widerſprechen. Denn indem Jeſus hinzuſetzt, die Krankheit diene zur Verherrlichung Gottes, daß der Sohn dadurch verherrlicht werde, 9, 3. (ὑπὲρ wie 2 Theſſ. 1, 5. wird durch ἵνα δοξασθῇ epexegetiſch näher beſtimmt,) ſcheint er anzudeuten, daß der Freund ſterben, er aber ihn vom Tode erwecken werde, vergl. V. 11. Οὐ πρὸς θάνατον wäre hiernach emphatiſch das Nichtbleiben im Tode, in Beziehung auf die wunderbare Erweckung [1]). Die Zweydeutigkeit der Antwort iſt unleugbar. Vielleicht war ſie abſichtlich, ein tröſtliches Räthſelwort. War Lazarus noch nicht todt, als der Bote zurückkam, was ſollten die Schweſtern ſich anders bey der Antwort denken, als der Bruder werde an dieſer Krankheit nicht ſterben, und der wunderbare Freund wenn auch zögernd die Heilung bringen zur Ehre Gottes. Dieß war ihnen verſtändlich. Aber, wenn, wie nach der Berechnung der 4 Tage V. 17. ſcheint, Lazarus bereits entſchlafen war, als ſie die Antwort empfingen, ſo war dieſelbe im gewöhnlichen Sinne des οὐ πρὸς θάνατον faktiſch widerlegt worden. Der Herr hatte ſich geirrt. In dem andern Sinne, als Verſprechen wunderbarer Hülfe auch im Falle des Todes, mußte die Antwort ihnen dunkel bleiben, weßhalb ſie denn auch nachher beyde ihm den Vorwurf machen, daß er den Bruder habe ſterben laſſen. Nun ſagt man zwar, Chriſtus habe wohlwiſſend, daß Lazarus ſterben werde, durch ſein

1) Euthymius: οὐ γίνεται πρὸς θάνατον κυρίως. — θάνατος γὰρ κυρίως, ὁ μέχρι τῆς κοινῆς ἀναστάσεως. Er glaubt, Jeſus habe gemeint οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον — διὰ τὴν ὁσον οὔπω ἀνάστασιν.

Zögern und die zweydeutige Antwort das Vertrauen der Schwestern auf die Probe stellen wollen, um sie im Glauben für Größeres zu üben. Aber von einem solchen Zusammenhang und Zweck des räthselhaften Wortes und Verfahrens giebt Joh. keinen Wink. — Die Jünger scheinen die Antwort V. 4. auch gehört zu haben. Aber bis V. 14. verstehen diese dieselbe auch nur so, daß Jesus die Krankheit nicht für tödtlich hielt. Sie denken auch V. 11. nicht von fern an eine wunderbare Todtenerweckung. Daß Lazarus damahls, als Jesus dem Boten die Antwort V. 4. gab, schon gestorben war, und Jesus dieß gewußt habe, ist kein hinreichender Grund anzunehmen. In diesem Falle mußte Jesus bestimmter den wirklichen Tod voraussetzen. Wie aber? Nach zwey Tagen spricht er bestimmt daß Lazarus gestorben sey. Hat er eine neue Botschaft empfangen? Joh. sagt kein Wort davon. Entweder also, er wußte schon V. 4. wunderbar vorher, daß der Freund sterben werde, oder spüterhin, als es geschah, wußte er es durch einen höheren Act seines Wissens, welches sich nicht bloß auf das Zukünftige beschränkte. Man würde das Letztere anzunehmen genöthigt seyn, wenn der Zusatz V. 4. ἀλλ' ὑπὲρ u. s. w. nicht immer wieder zu der Vermuthung triebe, er habe gleich von Anfang an daran gedacht, den Freund wunderbar vom Tode zu erwecken. So sind die dunklen Worte ἀλλ' ὑπὲρ u. s. w. vielleicht nur ein pragmatischer Zusatz des Evangelisten nach dem Erfolg? Dieß meinte Gabler. Aber heißt das nicht den Knoten zerhauen, statt ihn zu lösen? Es würde dabey immer die Frage bleiben, wie Joh. sich den Hergang gedacht habe. Hat Joh. das zweydeutige οὐ πρὸς θάνατον auch zweydeutig gedacht? Etwa so: Die Krankheit ist in keinem Sinne zum Tode, sondern zur Verherrlichung des Vaters und des göttlichen Sohnes. Entweder der Kranke genest wieder, oder er stirbt; entweder der Sohn Gottes wird ihn heilen, oder vom Tode erwecken. Ja es wäre möglich,

daß Jeſus ſelbſt ſich den doppelten Fall gedacht, da er im Augenblick verhindert war, zu erſcheinen, vergl. V. 6. Dieſer und ähnlichen Auffaſſungen der Stelle bloß deßhalb zu widerſprechen, weil Jeſus vermöge des göttlichen Logos die Krankheit nicht habe für untödtlich erklären können, halte ich nicht für Recht. Die Grenze zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen in Jeſu iſt nirgends ſchwerer und gefahrvoller zu ziehen, als eben in dieſer Erzählung, in der beydes in ſo ſchöner gegenſeitiger Durchdringung erſcheint. Man kann ſagen, als Jeſus die erſte Kunde von der Krankheit ſeines Freundes bekam, war ſie nach allem, was er hörte, wirklich nicht tödtlich; ſie wurde es aber bald darnach. So wenig Jeſus ohne Botſchaft etwas von der Krankheit des Lazarus überhaupt wußte, ſo läßt es ſich auch ohne Verletzung der göttlichen Dora des Erlöſers denken, daß er die plötzliche Verſchlimmerung und den ſchnellen Tod nicht vorherwußte, ſondern erſt als geſchehen von Andern erfuhr. Aber freylich iſt die orthodoxe Auslegung, d. h. die Vorausſetzung, daß Jeſus ſchon V. 4. alles vorher weiß und die wunderbare Auferweckung beſchließt, leichter, weil ſie keiner weiteren Vorausſetzungen im Pragmatismus der Erzählung bedarf. Nur iſt die Erzählung bis V. 16. weder beſtimmt, noch ausführlich genug, um jede andere Erklärung ohne Weiteres abzuweiſen.

V. 5., wie V. 1. 2. 4. durch das fortſchreitende δὲ verknüpft, gehört zur Charakteriſtik des Verhältniſſes der gegenſeitigen Liebe zwiſchen Chriſtus und den Geſchwiſtern, woraus ſich das ganze Verfahren des Herrn erklärt [1]). Ἠγάπα bezeichnet das weitere Verhältniß der Liebe, worin das beſondere perſönliche Freundſchaftsverhältniß zu Lazarus φιλεῖν mitbegriffen iſt [2]).

1) Bengel: motivum resuscitationis et totius actionis eam antegressae.

2) S. Tittmann de Synonym. p. 53. über die Synonymie von ἀγαπᾶν und φιλεῖν.

V. 6. Das verknüpfende οὖν vergl. V. 3., drückt eine Consequenz aus dem V. 5. geschilderten Verhältnisse Christi zur Familie aus. Aber diese Consequenz tritt erst V. 7. hervor. Die Liebe treibt den Herrn nach Judäa trotz der Gefahr, aber er geht nicht gleich. Τότε μὲν — im Augenblick zwar, da er es gehört hatte, blieb er noch zwey Tage, darauf aber sagt er zu den Jüngern u. s. w. Für diese pragmatische Verbindung vermißt man V. 7. das dem μὲν V. 6. entsprechende δέ. Allein μὲν steht ohne folgendes δὲ auch im N. T. zuweilen nur scheinbar anakoluthisch in Aufzählungen, wie Jak. 3, 17., und in Zeitgegensätzen, wie hier τότε — ἔπειτα, AG. 26, 4. 27, 21. [1]). Was aber hielt ihn ab, schnell zu dem kranken Freunde zu eilen? Wollte er den Freund erst sterben lassen, um durch die Erweckung des Todten desto glorreicher verherrlicht zu werden? Oder zögert er, um den Glauben der Schwestern zu prüfen? — Aber dieß ist nicht die Art der göttlichen Liebe. Johannes giebt auch nicht einmahl einen Wink zur Erklärung. Hat er den Grund der Zögerung nicht gewußt? Aber V. 6. klingt doch fast so, daß man glauben sollte, Jesus blieb, weil er hörte, daß Lazarus nicht zum Tode krank war. Allein selbst in diesem Falle muß eine höhere Rücksicht ihn bewogen haben, dem kranken Freunde und den ängstlich harrenden Schwestern nicht sogleich zu Hülfe zu eilen. Was anderes aber kann dieß gewesen seyn, als, daß er dem besonderen, geringeren Bedürfnisse der Freunde in Bethanien das allgemeinere, höhere Bedürfniß seiner Gegenwart in jener für den Glauben empfänglichen Gegend nicht aufzuopfern, sondern seinem höheren Berufe, als Lehrer, den geringeren, als heilender Wunderthäter und helfender Freund, nachzusetzen für Pflicht hielt? Vielleicht jetzt gerade in glücklicher Wirksamkeit, will er sich in der Heilung der Gemüther von Irrthum und von

1) Kühner's Gramm. §. 734. 1. und Winer's Gramm. §. 64. c.

dem Tode der Sünde nicht ſtören laſſen durch einen Freundesruf zur Heilung einer bloß leiblichen Krankheit. Aehnlich handelte Chriſtus Matth. 12, 46–50. Aber dieſe Erklärung ſetzt voraus, daß er V. 4. wirklich die Krankheit nicht für tödtlich hielt.

V. 7. Jeſus weiß jetzt, vergl. V. 11., daß der Freund geſtorben iſt. Ob er es durch ſein wunderbares Wiſſen weiß, oder durch eine zweyte Botſchaft erfahren hat, bleibt nach der Erzählung unbeſtimmbar. Ἔπειτα μετὰ τοῦτο, ein Pleonasmus, den ſich auch die Beſten erlauben [1]). Eben ſo Gal. 1, 18. ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία, woraus man ſieht, daß μετὰ τοῦτο das näherbeſtimmende iſt. Statt μαθηταῖς lieſt Lachm. μαθηταῖς [αὐτοῦ] nach ADK. 13. u. a. Aber B. hat αὐτοῦ nicht.

V. 8. Da Chriſtus nur zur Rückkehr überhaupt auffordert, ſo iſt der Einwand der Jünger natürlich. Es liegt in ihrer Frage ſo ſehr Verwunderung über die Kühnheit Jeſu, als Furcht für ſein und ihr eigenes Leben, vergl. V. 16. Νῦν verträgt auch der claſſiſche Sprachgebrauch für ἀρτίως, kaum, eben.

V. 9. und 10. Jeſus rechtfertigt in bildlicher Rede, nicht ſeine Aufforderung an die Jünger, mitzugehen, ſondern ſeinen Entſchluß, trotz der Gefahr nach Judäa zu gehen, durch eine allgemeine Regel. Aber ſchon die Frage: Sind nicht zwölf Stunden des Tages? iſt dunkel [2]). Sie ſcheint etwas Sprüchwörtliches zu haben. Aber der Rabb. Spruch: duodecim sunt horae in die et duodecim horae in nocte [3]), iſt kein Sprüchwort, und wir haben auch ſonſt keine Spur von dem ſprüchwörtlichen Gebrauch der Frage.

1) Vergl. Kypke und Wetſtein zu d. St.

2) Schon Cyrill erkennt die Dunkelheit der Frage, aber er hebt ſie nicht, wenn er ſagt, man könne die περιπατος φορα des Tages als Bild der menſchlichen Beweglichkeit und Wandelbarkeit anſehen. Aber er bezieht die Stundenzahl auch auf die beſtimmte Lebenszeit Jeſu.

3) Vergl. Lampe zu d. St.

Indeß ergiebt ſich aus jenem Rabb. Spruche, daß die zwölf Stunden den Tag gegen die Nacht abgrenzen. Das Tagewerk muß in dieſen zwölf Stunden geſchehen. Im Allgemeinen alſo kann man ſagen, daß Jeſus ſein beſtimmtes, begrenztes Tagewerk mit den zwölf Stunden des Tages vergleicht. Aber in welchem Sinne iſt die Frage Jeſu den abrathenden Jüngern entgegengeſetzt? Dachten ſich dieſe den Tag des Wirkens Chriſti unbegrenzt, oder die begrenzte Wirkungszeit länger oder kürzer? Daß der Herr, wie jeder, auf Erden ſeine beſtimmte Zeit habe, wußten ſie; aber das Ende des Tages lag ihnen noch zu fern. Sie meinten wohl, er habe noch Zeit, unter veränderten Verhältniſſen wieder nach Judäa zu gehen; nur jetzt gerade ſey nicht die Zeit. Antwortet Jeſus: der Tag hat nicht mehr, als ſeine zwölf Stunden, dann kommt die Nacht, ſo wird man unwillkührlich an 9, 4. erinnert. Joh. betrachtet die Reden Jeſu in ſeinem Evangelium als ein zuſammenhängendes Ganzes, worin ſich das eine auf das andere bezieht. Verſteht man alſo die Frage aus 9, 4., ſo iſt ihr Sinn: So lange es Tag iſt, muß gewirkt werden, was auch für Gefahr drohet. Ich habe für mein Tagewerk eben nur die von Gott geordneten zwölf Stunden; noch iſt es Tag, alſo laſſet uns wandeln[1]). Nun aber wendet ſich der Gedanke anders, als 9, 4. Jeſus fährt fort: Wer am Tage wandelt, ſtößt nicht an, weil er das Licht der Sonne ſieht; wer dagegen in der Nacht wandelt, ſtößt an, weil er kein Licht hat. Alſo er ſpricht nicht, wie 9, 4., von der Nacht, da Niemand wirken kann, ſondern von der Nacht, in der Niemand wandeln ſoll. — Τὸ φῶς τ. κόσμου iſt in der bildlichen Rede das Licht, das man ſieht, die Sonne, die den Tag macht; wer die Sonne ſieht, dem iſt der Weg beleuchtet. Τὸ φῶς τ. κόσμ. 8, 12. iſt ein ethiſcher

1) Bengel: Jam longe processerat cursus Jesu: jam multa erat hora: sed tamen adhuc erat dies.

Begriff. Durch τοῦ κόσμου τούτου wird das Licht als ſinnliches irdiſches beſtimmt. In der Nacht, wo die Sonne fehlt, tappt und ſtößt man an, vergl. 1 Joh. 2, 9—11. Τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ kann, weil es dem βλέπει τὸ φῶς V. 9. entſpricht, nicht: heißen, das Licht iſt in ihm, als inneres geiſtiges Licht. Dieß leidet der ununterbrochene Zuſammenhang der bildlichen Rede nicht. 12, 35. ſteht τὸ φῶς ἔχετε dem τὸ φῶς ἐν ὑμῖν (μεθ' ὑμῶν) ἐστι parallel. Aber dieß ἐν ὑμῖν, unter Euch, entſpricht unſerem ἐν αὐτῷ nicht. Aber auf jeden Fall iſt εἶναι ἐν hier nicht die Bezeichnung des Innerlichſeyns, ſondern des äußeren In oder für oder vor einanderſeyns des Wandelnden und des Sonnenlichtes. Die Sonne iſt ihm gegenwärtig, vor ſeinen Augen, βλέπει τὸ φῶς, vgl. 1 Joh. 2, 10. Matth. 21, 42. [1]). — Nach dieſen einzelnen Erörterungen fragt ſich, was für eine ſittliche Regel liegt in dieſer bildlichen Rede? Aus dem Gegenſatze des gefahrloſen Wandelns im Tageslichte, und des gefahrvollen in der Nacht, ergiebt ſich zunächſt die Regel, daß man für das Handeln die gefahrloſe Zeit der gefahrvollen vorzuziehen habe. Meinte Jeſus in der Anwendung auf ſich die äußere Gefahr, ſo entſpräche ſein Handeln jener Regel nicht, denn er begab ſich ſichtlich in die Gefahr, V. 8. Die äußere Gefahr, von der die Jünger ſprechen, leugnet er nicht, ſie war da auch in den zwölf Stunden des Tages. Das Licht hebt die Anſtöße des Weges nicht objectiv auf, es lehrt ſie nur vermeiden, indem es dieſelben beleuchtet. Hiernach wäre die Regel beſtimmter ſo zu faſſen: Wer die Gefahr auf dem Wege vermeiden will, wandle am Tage. Aber die Jünger wollten, der Herr ſolle die Gefahr meiden, ſich gar nicht auf den gefahrvollen Weg begeben, weil jetzt eben nicht die rechte Zeit ſey. Er antwortet aber: Noch iſt für mich des Tages Zeit, mein Tagewerk noch

1) Vergl. Winers Gramm. §. 32. a.

nicht vollbracht; die Gefahr wird nur wahrhaft gemieden, wenn man am Tage wandelt, im Tageslichte. — Aber die Gefahr, die er meint, ist nicht die äußere, sondern der sittliche Anstoß und Fall, die Gefahr der Sünde und des Verderbens. Aber was ist das Licht, welches vor dem Anstoß bewahrt? Vergleichen wir die ähnliche Stelle 1 Joh. 2, 10. 11., so ist dort das Licht das heilige Leben der Liebe, welches alle Hindernisse und Hemmungen entfernt, und die Nacht das unerleuchtete Leben des Hasses. Chrysostomus, Euthym., Theophylakt meinen, auch hier sey das innere Licht des tugendhaften Lebens gemeint. Dr. Paulus denkt an das Licht der Klugheit, de Wette, indem er 1 Thess. 5, 8. vergleicht, an das Licht des lauteren, unschuldigen, klaren Handelns. Hiernach würde der ganze Satz mit dem Spruche Matth. 10, 16. zusammenfallen. Allein das Licht wird nicht wie 1 Joh. 2, 9 ff. unmittelbar subjectiv im Wandelnden, sondern objectiv außer ihm gedacht. Es haben deßhalb manche Ausleger geglaubt, das Licht sey eben Christus selbst, die Sonne des geistigen Lebens für die Seinigen. Dieß wäre statthaft, wenn er eben nur seine Aufforderung an die Jünger, mitzugehen, hätte rechtfertigen wollen. Aber sein eigenes Gehen sucht er gegen die Jünger zu rechtfertigen. Sonach bleibt nur übrig, im Zusammenhange mit der Frage: Sind nicht des Tages zwölf Stunden? die Regel so zu fassen: Der Weg der Pflicht, des Berufes ist allezeit der sicherste, gefahrloseste; der Beruf, die Pflicht ist die göttliche Leuchte; so lange man in diesem Lichte, welches Gott dem Menschen geordnet hat, auf dem Wege des verordneten Tagewerkes, wandelt, stößt man auch in der äußeren Gefahr nicht an. Hierzu würde nun aber der Gegensatz von dem Wandeln in der Nacht nicht stimmen, wenn die Nacht bloß die Verneinung des bestimmten Berufs ausdrücken sollte. Allein die Nacht ist der positive Gegensatz des göttlichen Berufslebens, das Bild der Untreue gegen den Beruf,

die Pflicht. Wer auf diesem Wege wandelt, kommt ins Verderben. Auf diese Weise ist der Spruch nicht mit Matth. 10, 16., sondern eher mit Joh. 12, 25. und Matth. 10, 28. und 39. zu vergleichen. Man könnte im Sinne der Stelle die Rede Jesu so fortsetzen: Fort also ohne Säumen, mich ruft die Pflicht des Tagewerkes; die Gefahr, die Ihr meint, schreckt mich nicht.

V. 11—13. Ταῦτα εἶπε, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει stellt beyde Aussprüche durch eine Pause getrennt dar. Den Euphemismus κεκοίμηται (1 Kor. 15, 20. 1 Thess. 4, 13.) und ἐξυπνίζ. (Hiob 14, 12.[1])) verstanden die Jünger vielleicht deßhalb nicht V. 13., weil Christus V. 4. nur von der Gefahrlosigkeit der Krankheit gesprochen hatte. Wie oft, dachten sie, ist der Schlaf eine glückliche Krisis der Krankheit.

V. 14. 15. Nachdem Jesus offen, παῤῥησίᾳ, ohne Bild gesagt hat, Lazarus sey todt, fährt er fort: Und ich freue mich Euretwegen, Eures Glaubens wegen, daß ich nicht da war. Ἵνα πιστ. ist Eperegese zu δι' ὑμᾶς. Beydes drückt das Zweckverhältniß des χαίρω aus. Der Gegenstand der Freude ist ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ. Worüber die Schwestern sich betrübten V. 21. 32., auch natürlich die Jünger bey dem Worte, er ist todt, darüber freuet sich der Herr nach einer höheren Zweckordnung der Dinge. Aber nicht er hat ihn sterben lassen, um eben nur verherrlicht zu werden; sondern Lazarus ist gestorben nach der Ordnung Gottes zur Verherrlichung des Sohnes, vergl. V. 4., somit auch zum Glaubenswachsthum der Jünger. Man unterscheide wohl das subjective Zweckverhältniß des sittlichen Thuns, und das objective der Thaten oder Zulassungen Gottes. De Wette sagt, Jesus fasse von der traurigen Begebenheit eben nur die erfreuliche Seite auf. Dieß ist aber nicht der Standpunct des Joh., er liebt die

1) Vergl. Testam. XII. Patriarch. Test. Judae Cap. 25., wo ἐξυπνισθήσονται ἐν ζωῇ. S. Fabric. Cod. Pseudepigr. Tom. I. p. 619.

Zweckbeziehung aller Dinge auf die δόξα. — Darin lag aber zugleich eine Rechtfertigung gegen den möglichen Vorwurf, den nachher die Schwestern aussprachen: V. 21. und 32. — Die Jünger bedurften solcher Anregungen, um das volle Maaß des Glaubens zu erreichen. In sofern hat Euthymius Recht, wenn er erklärt: ἵνα πιστεύσητε πλέον. Aber es läßt sich auch ἵνα πιστ. so fassen, daß jeder Act der Offenbarung der Doxa einem Glaubensacte von Seiten der Jünger entsprach. Dadurch entstand nicht erst der Glaubenszustand, sondern wurde befestigt. Die Befestigung aber war gerade jetzt den Jüngern nothwendig, da die Flucht Jesu (10, 40.) geeignet war, sie schwankend zu machen [1]). Mit dem ἀλλὰ bricht Jesus ab und fordert auf, mit ihm zu gehen.

V. 16. Thomas erscheint hier fast, wie sonst wohl Petrus, aber doch anders, ganz in der Art, wie Johannes ihn späterhin charakterisirt. Er gehört wie Petrus zu den lebendigen, kecken Naturen, aber er ist standhafter. Ὁ λεγόμενος Δίδυμος, so übersetzt Johan. den Aram. Namen תְּאוֹמָא. Grotius bezog μετ' αὐτοῦ auf den Lazarus. Aber dieser war ja schon todt, und diesem nachzusterben in Krankheit wäre eine seltsame Aufforderung. Wenn Thomas seine Mitjünger συμμαθητάς [2]) auffordert: ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς, so liegt in καὶ ἡμεῖς ein σὺν αὐτῷ versteckt, und die Beziehung des μετ' αὐτοῦ auf Jesus ist eben so syntaktisch als historisch die natürlichste.

V. 17–19. Zwey Tage blieb Jesus nach erhaltener Nachricht V. 6. noch in Peräa; ein Tag ging auf die Reise nach Bethanien; also vor vier Tagen, an dem Tage, wo der Bote kam, der auch nur einen Tag gebrauchte, muß Lazarus gestorben seyn. Dem Kommen Christi an den Ort der Trauer steht das schon längst Ge-

1) S. A. Schweizer a. a. O. S. 161.

2) Ueber die Analogie des neutest. ἅπ. λεγ. συμμαθητής s. Phrynichus ed. Lobeck p. 471. (472).

kommenſeyn der leidigen Tröſter aus dem nahen, 15 Stadien [1]) entfernten [2]) Jeruſalem gegenüber. Das lange und zudringliche Trauer- und Tröſtungsceremoniel [3]) hatte das Haus der Schweſtern mit nahen und entfernten Verwandten und Bekannten aus Jeruſalem gefüllt. Der Grăcismus πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαρίαν könnte nach urſprünglichem Gebrauch die Schweſtern mit ihrer Umgebung bezeichnen, vgl. AG. 13, 13. Allein das folgende αὐτὰς und αὐτῶν zeigt, daß die Formel nach ſpäteren Gebrauch eben nur die beyden Schweſtern ſelbſt bezeichnet, als die Hauptperſonen des Hauſes. Cod. D lieſt πρὸς Μάρθ. κ. Μαρ., BCL u. mehrere Minuskeln πρὸς τὴν Μάρθαν κ. Μαρ. was Lachm. aufgenommen hat. Man kann ſich aber eher denken, wie man den Grăcismus heraus corrigirte nach V. 45., als hinein.

V. 20–22. Die Charakteriſtik des Schweſterpaares entſpricht der Erzählung, Luk. 10, 38–42. Die Martha auch im Schmerze geſchäftig hin und her, hört zuerſt von dem Kommen Jeſu und eilt ihm entgegen. Vor Eil vergißt ſie der Schweſter davon zu ſagen. Dieſe feſſelt der Schmerz im Hauſe. Wie ſie aber von Chriſto hört, eilt auch ſie ihm entgegen. Beyde empfangen den Herrn mit

1) Nach Wurm de ponderum — rationibus p. 213., 0,3746 einer geogr. Meile. Damit ſtimmt überein, daß Hieronym. Onomast. die Entfernung auf 2 Röm. Meilen angiebt. So kommt heraus ungefähr ein Drittheil einer geogr. Meile. Korte in ſeiner Reiſe giebt an, Bethanien ſey eine gute halbe Stunde von Jeruſalem entfernt. Wegen AG. 1, 12. und Luk. 24, 50., vergl. mit Joseph. Archaeol. 20, 8. 6., wo die Entfernung des Oelbergs von Jeruſalem zu 5., und de B. J. 5, 2. 3., wo ſie zu 6 Stadien angegeben wird, wollte Wall πέντε leſen. Aber er bedachte nicht, daß Joſephus eben nur die Entfernung bis zum Oelberge angiebt, und eben ſo AG. 1, 12., vgl. Luk. 24, 50., die Entfernung eines Sabbatweges (7½ Stadien) nur bis an den Oelberg beſtimmt wird. Bethanien aber lag an dem ſüdöſtlichen Abhange des Berges. Vgl. Robinſon a. a. O. 2. 309 ff.

2) Ueber ἀπὸ als Präpoſition der örtlichen Entfernung ſ. Winers Grammat. §. 65. 4.

3) S. Lightfoot zu d. St. und Jahns bibl. Archäol. Theil 1. Band 2. §. 238.

gleichem Vorwurfe des Vertrauens, V. 22 und 32., aber während Maria ehrerbietig dem Herrn zu Füßen fällt, (θερμοτέρα τῆς ἀδελφῆς, sagt Chryſoſtomus,) und, nachdem ſie V. 32. geſprochen, weinend verſtummt, iſt Martha ſchnell gefaßt und zu weiterem Reden aufgelegt. — Statt des nur durch A und Mat. B. bezeugten ἀπεθνήκει V. 21. lieſt Lachmann nach BC*DKL und mehreren Minuskeln ἀπέθανε, welcher Aoriſt V. 32. ganz ſicher iſt. Der Unterſchied im Sinne iſt nicht groß. Das Plusquamperf. drückt nur den völligen Todeszuſtand V. 17. zuverſichtlicher aus. Vielleicht, daß die Leſeart aus dieſer Ueberlegung hervorgegangen iſt. — Man hat die Wahl, ἦς als Imperf. oder Aoriſt zu nehmen. Aber das Imperfect kann man nicht ſo verſtehen: hätteſt Du hier Deinen Aufenthalt. Immer muß gemeint ſeyn die Gegenwart in der Zeit des Sterbens. Je nachdem man ſich dieſe momentan, oder dauernd denkt, iſt der Aoriſt oder das Imperf. anzunehmen.

Martha nimmt den Vorwurf gleichſam zurück. Aber auch jetzt, da der Bruder todt iſt, ſagt ſie, muß ich u. ſ. w. — Sie erwartet alſo etwas Außerordentliches auf das Gebet des Freundes, vergl. 9, 31. Erwartet ſie ein Wunder, ſo kann ſie nur an die Auferweckung des Todten denken. Vielleicht auf dem Grunde der tröſtenden Antwort V. 4., äußert ſie vertrauensvoll, aber beſcheiden ihren Wunſch.

V. 23. 24. Sollte die Antwort Jeſu entſprechenden Troſt für die Martha enthalten, ſo konnte ſie nicht ſo gemeint ſeyn, wie Martha ſie V. 24. nahm. Aber der Ausdruck ἀναστήσεται iſt allerdings unbeſtimmt. Ob abſichtlich? Liegt darin eine Pädagogie zu dem lebendigen geiſtigen Glauben, der auch, wo kein Wunder geſchieht, feſthält? Faſt ſcheint es ſo, denn indem die Martha in ihrer wechſelnden Gemüthsſtimmung an die jüngſte Auferſtehung denkt, aber darin zu wenig Troſt findet, weil ſie den Bruder lieber

gleich wieder haben will, hält Jeſus ſie weislich bey dem allgemeinen Gedanken an die Auferſtehung feſt, nur ſetzt er denſelben mit dem Glauben an ſich in eine nähere Verbindung, an welche Martha nicht gedacht hatte. Wegen V. 24. und der Unbeſtimmtheit der Worte V. 23. nehmen Viele an, Martha habe V. 22. nur dieß ſagen wollen: Aber obwohl Lazarus geſtorben iſt, ſo habe ich doch das Vertrauen zu Dir nicht verloren, und glaube, daß Dir Gott gern Alles geben wird, was Du zu unſerer Tröſtung von ihm erbitten wirſt, — oder, wie Dr. Paulus meint, — ſo halte ich Dich doch für den Meſſias, den Liebling Gottes. Wer aber ſieht nicht, daß ſo die Worte der Martha höchſt beziehungslos erſcheinen, und zu der Antwort Jeſu V. 23. eben nicht ſchicklich.

V. 25–27. Die Antwort geht von dem Troſt zur Belehrung über, καὶ ἀνάγει τὸν νοῦν αὐτῆς, ſagt Euthym. Martha glaubt an die Auferſtehung der Todten als eine Ordnung der Macht Gottes, aber noch ohne beſondere Beziehung auf Chriſtus, den Todtenerwecker im vollſten Sinne. Nachdrucksvoll ſagt alſo Jeſus: Ich bin die perſönliche Auferſtehung und das Leben, d. h. ich bin, der vom Tode erweckt und lebendig macht, vergl. 5, 21 ff. Lazarus wird auferſtehen, auch in dem Sinne, in welchem Du meinſt, nur durch mich [1]). — Ζωὴ iſt die poſitive Conſequenz der Auferſtehung, der Todesaufhebung, das Leben ohne den Gegenſatz des Todes. — Wenn nun Jeſus fortfährt: Wer an mich glaubet, wird leben, ob er gleich ſtürbe, und jeder, der lebet und an mich glaubet, wird nimmermehr ſterben; ſo liegt darin, daß der Glaube die nothwendige aber auch hinreichende Bedingung der Theilnahme an der auferweckenden und belebenden Wirkſamkeit Chriſti ſey. So kehrt der Hauptgedanke der Reden Jeſu 5, 24. 6, 40. 8, 52. auch hier wieder. Aber er iſt anders gewen-

1) Vergl. Chryſoſtomus hom. 62.

det, vielleicht in Beziehung auf den vorliegenden Fall, oder dadurch veranlaßt, daß Lazarus todt war, die Schwester lebte. Dieser Gegensatz der Todten und Lebendigen ist aber überall vorhanden im gegenwärtigen Zustande des göttlichen Reiches. So wird also der Gedanke ganz allgemein gefaßt in schon bekannter paradoxer Form, 8, 52. Nemlich so: Vermöge des Glaubens lebt auch wer gestorben ist, und wer noch lebt stirbt nicht. Symmetrisch ausgedrückt würde der Satz lauten: πᾶς ὁ πιστ. κ. ἀποθανὼν ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν u. s. w. Im ersten Satze ist κἂν ἀποθάνῃ der leibliche Tod, ζήσεται das ewige, selige Leben nach der Auferstehung, im zweyten Satze ὁ ζῶν das leibliche Leben, aber οὐ μὴ ἀποθ. die Verneinung, nicht des natürlichen Sterbens, sondern des Todes ohne Auferstehung zum ewigen seligen Leben, also des Todesübels. — Wer den parallelen Gegensatz zwischen κἂν ἀποθ. und ὁ ζῶν übersieht, kann leicht versucht werden, ὁ ζῶν als Wiederaufnahme des ζήσεται anzusehen und es von dem geistigen Leben im Glauben zu verstehen. Dann aber müßte πιστεύων voranstehen; nach ὁ ζῶν in diesem Sinne wäre es ein Hysteronproteron. — Die Frage: Glaubst Du das? setzt nicht gerade voraus, daß Jesus sich schon öfter so erklärt hatte; vielleicht aber antwortet Martha in Erinnerung an frühere Belehrung: Ja Herr, ich bin überzeugt, (πεπίστευκα 6, 69.,) daß Du bist Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll, vergl. 6, 14., also glaube ich auch, was Du jetzt sagst. Nicht das irdische Leben herzustellen, ist der Zweck des Sohnes Gottes, sondern den Welt und Tod überwindenden Glauben zu erzeugen und zu befestigen. Hierauf kam es ihm auch vor allem bey der Martha an. Daher die bedeutungsvolle Frage πιστ. τοῦτο;

V. 28. Daß Jesus die Maria rufen ließ, läßt Joh. aus φωνεῖ σε errathen. Heimlich, heißt es, rief Martha ihre Schwester. Hatte es ihr Jesus etwa so geboten?

Vielleicht waren, wie Theodor von Mopsveſtia und Euthymius vermuthen, unter den Juden ſolche, die dem Herrn feindlich geſinnt waren und vor denen die Martha aus eigener Vorſicht die Gegenwart Jeſu verbergen zu müſſen glaubte, ſ. V. 46. Vielleicht wollte Jeſus nur das unnöthige oder ſtörende Aufſehen vermeiden. Höchſt unwahrſcheinlich aber iſt, was Theophylakt vermuthet, daß Martha in der Erwartung, Jeſus werde ihren Bruder vom Tode erwecken, darum ihre Schweſter heimlich gerufen habe, weil ſonſt, wenn die Juden aus Jeruſalem von der Ankunft Jeſu gehört, ſich gleich auf und davon gemacht hätten, und es ſo der wunderbaren That des Herrn an Zeugen gefehlt haben würde. Gerade das Gegentheil hätte man vermuthen ſollen; was auch geſchah. Ganz richtig aber ſagt Euthymius zu V. 28.: προσδοκήσασά τι ἀγαθὸν ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ τρέχει u. ſ. w.

V. 29–31. vergl. zu V. 19. Das Mitgehen, und der Ausdruck ἵνα κλαύσῃ ἐκεῖ verräth, daß die Juden nicht nach natürlichem Gefühl, ſondern nach Orient. Trauerceremoniel urtheilen, wonach die Leidtragenden noch eine Zeitlang das Grab ihrer Lieben täglich beſuchen und daſelbſt weinen [1]). Statt λέγοντες leſen BDL. 1. 13. und mehrere Minuskeln δόξαντες. Daß dieß eine erklärende Leſeart iſt, ſieht man aus Cant. der putabant enim hat.

V. 32–35. Das Weinen der Maria und der Juden bewegt den Herrn aufs heftigſte. Der Klage ein Ende zu machen, fragt er nach dem Grabe. Als ſie ihm ſagen: Komm und ſiehe, weint er. Vergl. Hebr. 4, 15. 2, 18.

Man ſieht, die heftige Bewegung endet in Thränen. Aber was für ein Affect bewegt ihn ſo heftig? Nach der ganzen Situation ſollte man denken, das Mitgefühl (συμπάθεια) mit den Weinenden. Τὸ γὰρ ὁρᾶν ἑτέρους

1) S. Geier de luctu Hebr. cap. 7. §. 26. vergl. Niebuhrs Reiſen Thl. 1. S. 186.

δακρύοντας, ſagt Euthym., ἐρεθίζειν οἶδε πρὸς οἶκτον τοὺς φιλανθρώπους. Aber dieſer Vorausſetzung entſpricht die Bezeichnung des Affects: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι κ. ἐτάραξεν ἑαυτόν, nicht. Ἐτάραξεν ἑαυτὸν allein, würde entſprechen, aber ἐνεβρ., ſo ſcheint es, auf keine Weiſe. Ἐμβριμᾶσθαι mit dem Dativ der Perſon wird Matth. 9, 30. Mark. 1, 43. von dem Unwillen, Zorne, der im Verbieten, ja im Hinauswerfen ſich äußert, Mark. 14, 5. von dem unwilligen, zornigen Tadel gebraucht. So weſentlich ſcheint in dem Worte der Affect des Zornes zu liegen, daß die Alex. Ueberſ. Klagl. Jerem. 2, 6. παρώξυνεν ἐμβριμήματι ὀργῆς (בְּזַעַם־אַפּוֹ), Aquil. und Symmachus Pſ. 37, (38,) 3. וַעְמָ (LXX ὀργή) durch ἐμβρίμησις überſetzen. Eben ſo gebrauchen die Claſſiker βριμᾶσθαι und ἐμβρ. vorzugsweiſe von dem Affect des Zornes, Unwillens [1]), und die lexikaliſche Definition eines Scholiaſten zu Ariſtoph. Equit. 851. βριμᾶσθαι, τὸ ὀργίζεσθαι καὶ ἀπειλεῖν ſteht bey den alten Lexikographen [2]) feſt. — Halten wir alſo am Sprachgebrauch von ἐμβρ. feſt, ſo zürnte Chriſtus, war unwillig, als er die Maria und die Juden weinen ſah. Durch τῷ πν. wird ἐμβρ. als ein Zürnen im Geiſte, als ein inneres, bezeichnet, welches ſich nicht äußerte, vergl. V. 38. ἐμβρ. ἐν ἑαυτῷ. Freylich, wenn ἐτάραξ. ἑαυτ., wie Euthym. meint, ſo viel wäre, als διέσεισε, συμβαίνει γὰρ τινάσσεσθαι τὰ ἀνωτέρω μέρη τῶν οὕτως ἐμβριμωμένων, — ſo hätte ſich die innere Heftigkeit des Zornes, Unwillens, auch durch körperliches Beben geäußert. Daß die innere Bewegung ſich auch körperlich in Chriſto äußerte, gehört zur natürlichen Seite ſeines Lebens, vergl. Matth. 26, 37. Aber der Ausdruck leitet auf eine Selbſtbewegung, eine

1) S. Wetſtein zu Matth. 9, 30. und Kypke zu Mark. 14, 5.

2) Etym. Magn. ἐμβριμώμενοι, μετὰ αὐστηρότητος ἐπιτιμῶντες. Suid. ἐνεβριμήσατο, μετ' ὀργῆς ἐλάλησεν, μετ' αὐστηρότητος ἐπετίμησεν.

willkührliche. Eine rein unwillkührliche wäre für den Johanneiſchen Chriſtus zu viel Leidendes. Aber aus Vergleichung von 12, 27. und 13, 21. erhellt, daß ταράσσειν auch von den inneren Geiſtesbewegungen gebraucht wird. Wollte Joh. das körperliche Beben ausdrücken, ſo mußte er dem ἑαυτόν, τῷ σώματι oder dergl. hinzufügen, als Gegenſatz gegen ἐνεβρ. τῷ πνεύματι. Sonach iſt ἑαυτ. nichts anderes, als nur der allgemeinere Ausdruck für ἐνεβρ. τ. πν. Aber behält das letztere ſeine gewöhnliche Bedeutung, ſo war Jeſus in der Selbſtbewegung des Zornes oder Unwillens. Den Griech. Interpreten ſchien unglaublich, daß Jeſus über das Weinen der Maria und ihrer Umgebung gezürnt haben ſollte, da er ja ſelbſt nachher weint; auch die rein menſchliche Rührung erſchien ihnen im Widerſpruch mit der göttlichen Hoheit und Ruhe des Erlöſers. Im Gefühl dieſes Widerſpruchs, meinten ſie, habe der Herr die unwillkührliche Sympathie vermöge ſeiner göttlichen Natur τῷ πνεύματι, gleichſam unwillig, ſcheltend, unterdrückt. So erklärt Cyrill: τῇ δυνάμει τ. ἁγίου πνεύματος ἐπιπλήττει τρόπον τινὰ τῇ ἰδίᾳ σαρκί. Allein dieſer Auslegung widerſpricht die analoge Formel 13, 21. ἐταράχθη τῷ πνεύματι, wo πν. nicht Ausdruck τῆς θεότητος ſeyn kann, ſondern eben das bewegliche Innere Chriſti. Euthym. ging richtiger davon aus, daß, wenn ἐνεβρ. τ. πν. die ſcheltende Unterdrückung des πάθος bezeichnen ſoll, τῷ πν. als Dativ das πάθος ſey, dem Jeſus geſcholten; ἐνεβρ. τ. πν., ſagt er, τουτέστιν ἐπετίμησε τῷ πάθει, ἀναχαιτίζων αὐτό, δριμύ τι καὶ αὐστηρὸν ἐνέβλεψε τῇ συγχύσει, ἵνα μὴ μετὰ δακρύων ποιήσηται τὴν ἐρώτησιν. Aber dazu ſtimmt weder das folgende ἐταράχ. ἑαυτόν, noch das Weinen V. 35., noch die Wiederkehr der Bewegung V. 38., wo der Ausdruck ἐμβριμ. ἐν ἑαυτῷ eine ſolche Erklärung gar nicht geſtattet, noch endlich die ſittliche Würde Chriſti. — Bleiben wir bey der gewöhnlichen Erklärung, daß Jeſus, als er das Weinen ſah, im

Innern ergrimmte, zürnte, und ſich ſelbſt erſchütterte, ſo fragt ſich, wie er über den natürlichen menſchlichen Schmerz der Maria und das Mitgefühl der Andern zürnen konnte? Entweder er hat nicht unmittelbar darüber gezürnt, oder er hat darüber nicht gezürnt, ſondern es hat ihn anderswie bewegt. Mehrere Ausleger, z. B. Lampe, ſagen, nicht das Weinen an ſich, ſondern der darin liegende Unglaube der Maria und der Andern habe ihn erzürnt. Aber würde dann nicht Joh. dieſe beſtimmte Bedeutung des Weinens ausgedrückt haben? Auch war die Maria gar nicht ungläubig, als ſie vertrauensvoll ſprach: Wäreſt Du hier geweſen u. ſ. w. Als Martha V. 21. daſſelbe ſagt, ſchilt er nicht; als dieſe V. 39. verzweifelnd ſagt, τεταρταῖός ἐστι, ſchilt er nicht; auch weint er nachher ſelber. Zürnte er über die Weinenden, ſo mußte Joh. ἐνεβρ. αὐτοῖς ſchreiben, vergl. Matth. 9, 30. u. a. Andere meinen, nicht über das Weinen zürne Jeſus; ſondern dadurch nur veranlaßt, darüber, daß der Tod, der Sünde Sold, ſo viel Elend unter den Menſchen anrichte. — Aber ein Ergrimmen, zumahl ein ſtummes, über die Gerechtigkeitsordnung Gottes ſteht dem Erlöſer nicht an. Olshauſen iſt daher auch der Meinung, ἐνεβρ. τ. πν. ſey kein Zürnen, ſondern Trauern. Aber ſelbſt die Trauer darüber, ohne ein befreyendes Wort, ſcheint ſich in den Zuſammenhang nicht zu ſchicken, da Jeſus den Fall gar nicht im Zuſammenhang mit der Sünde betrachtet, und nur eine Veranlaſſung zur Verherrlichung Gottes und zur Freude darin erblickt. Wer die Bewegung Jeſu in die Region des beſtimmten religiöſen Denkens erhebt, macht ſie unerklärlich. Kling[1]) findet in ἐνεβρ. Mitgefühl und heiligen Unwillen gemiſcht, den letzteren beſonders auch über die Übelwollenden. Lange[2])

1) Am a. O. S. 674 f.

2) Vermiſchte Schriften 4. S. 204. Vergl. Studien und Kritiken, 1836. 3. S. 722.

willkührliche. Eine rein unwillkührliche wäre für den Johanneiſchen Chriſtus zu viel Leidendes. Aber aus Vergleichung von 12, 27. und 13, 21. erhellt, daß ταράσσειν auch von den inneren Geiſtesbewegungen gebraucht wird. Wollte Joh. das körperliche Beben ausdrücken, ſo mußte er dem ἐτάρ. ἑαυτόν, τῷ σώματι oder dergl. hinzufügen, als Gegenſatz gegen ἐνεβρ. τῷ πνεύματι. Sonach iſt ἐτάρ. ἑαυτ. nichts anderes, als nur der allgemeinere Ausdruck für ἐνεβρ. τ. πν. Aber behält das letztere ſeine gewöhnliche Bedeutung, ſo war Jeſus in der Selbſtbewegung des Zornes oder Unwillens. Den Griech. Interpreten ſchien unglaublich, daß Jeſus über das Weinen der Maria und ihrer Umgebung gezürnt haben ſollte, da er ja ſelbſt nachher weint; auch die rein menſchliche Rührung erſchien ihnen im Widerſpruch mit der göttlichen Hoheit und Ruhe des Erlöſers. Im Gefühl dieſes Widerſpruchs, meinten ſie, habe der Herr die unwillkührliche Sympathie vermöge ſeiner göttlichen Natur τῷ πνεύματι, gleichſam unwillig, ſcheltend, unterdrückt. So erklärt Cyrill: τῇ δυνάμει τ. ἁγίου πνεύματος ἐπιπλήττει τρόπον τινὰ τῇ ἰδίᾳ σαρκί. Allein dieſer Auslegung widerſpricht die analoge Formel 13, 21. ἐταράχθη τῷ πνεύματι, wo πν. nicht Ausdruck τῆς θεότητος ſeyn kann, ſondern eben das bewegliche Innere Chriſti. Euthym. ging richtiger davon aus, daß, wenn ἐνεβρ. τ. πν. die ſcheltende Unterdrückung des πάθος bezeichnen ſoll, τῷ πν. als Dativ das πάθος ſey, dem Jeſus geſcholten; ἐνεβρ. τ. πν., ſagt er, τουτέστιν ἐπετίμησε τῷ πάθει, ἀναχαιτίζων αὐτό, ὁρμή τι καὶ αὐστηρὸν ἐνέβλεψε τῇ συγχύσει, ἵνα μὴ μετὰ δακρύων ποιήσηται τὴν ἐρώτησιν. Aber dazu ſtimmt weder das folgende ἐτάρ. ἑαυτόν, noch das Weinen V. 35., noch die Wiederkehr der Bewegung V. 38., wo der Ausdruck ἐμβριμ. ἐν ἑαυτῷ eine ſolche Erklärung gar nicht geſtattet, noch endlich die ſittliche Würde Chriſti. — Bleiben wir bey der gewöhnlichen Erklärung, daß Jeſus, als er das Weinen ſah, im

Innern ergrimmte, zürnte, und sich selbst erschütterte, so fragt sich, wie er über den natürlichen menschlichen Schmerz der Maria und das Mitgefühl der Andern zürnen konnte? Entweder er hat nicht unmittelbar darüber gezürnt, oder er hat darüber nicht gezürnt, sondern es hat ihn anderswie bewegt. Mehrere Ausleger, z. B. Lampe, sagen, nicht das Weinen an sich, sondern der darin liegende Unglaube der Maria und der Andern habe ihn erzürnt. Aber würde dann nicht Joh. diese bestimmte Bedeutung des Weinens ausgedrückt haben? Auch war die Maria gar nicht ungläubig, als sie vertrauensvoll sprach: Wärest Du hier gewesen u. s. w. Als Martha V. 21. dasselbe sagt, schilt er nicht; als diese V. 39. verzweifelnd sagt, τεταρταῖος ἐστι, schilt er nicht; auch weint er nachher selber. Zürnte er über die Weinenden, so mußte Joh. ἐνεβρ. αὐτοῖς schreiben, vergl. Matth. 9, 30. u. a. Andere meinen, nicht über das Weinen zürne Jesus; sondern dadurch nur veranlaßt, darüber, daß der Tod, der Sünde Sold, so viel Elend unter den Menschen anrichte. — Aber ein Ergrimmen, zumahl ein stummes, über die Gerechtigkeitsordnung Gottes steht dem Erlöser nicht an. Olshausen ist daher auch der Meinung, ἐνεβρ. τ. πν. sey kein Zürnen, sondern Trauern. Aber selbst die Trauer darüber, ohne ein befreyendes Wort, scheint sich in den Zusammenhang nicht zu schicken, da Jesus den Fall gar nicht im Zusammenhang mit der Sünde betrachtet, und nur eine Veranlassung zur Verherrlichung Gottes und zur Freude darin erblickt. Wer die Bewegung Jesu in die Region des bestimmten religiösen Denkens erhebt, macht sie unerklärlich. Kling [1]) findet in ἐνεβρ. Mitgefühl und heiligen Unwillen gemischt, den letzteren besonders auch über die Übelwollenden. Lange [2])

1) Am a. O. S. 674 f.

2) Vermischte Schriften 4. S. 204. Vergl. Studien und Kritiken, 1836. 3. S. 722.

miſcht ſogar Freude, Vorfreude über den großen Sieg hinein. Allein weder das Wort, noch der Zuſammenhang geſtatten eine ſolche doppelte und dreyfache Miſchung des Affects. Aber freylich, je mehr man in den dialektiſchen Proceß der Auslegung eingeht, deſto mehr wird man von allen Seiten genöthigt, die herrſchende Bedeutung des Wortes *βριμ.*, Zorn oder Unwillen, zu modifiziren, zu ſchwächen, um einen klaren pragmatiſchen Zuſammenhang zu gewinnen. Meyer, de Wette, Tholuck finden in dem Worte den Ausdruck eines an Unwillen grenzenden Schmerzes. Dieß iſt vielleicht der richtige lexikaliſche Begriff des Wortes. Aber worüber empfand Jeſus unwilligen Schmerz? Ueber das menſchliche Elend überhaupt, meint Tholuck. Nein, ſagen Meyer und de Wette, ſpezieller darüber, daß der Trauerfall nicht hatte verhindert werden können. Aber V. 15. freuet er ſich ja darüber, und V. 4. weiß er, daß im ſchlimmſten Falle der Vater und er ſelbſt werde verherrlicht werden. Man begreift, wie er dennoch hier darüber betrübt, aber nicht, wie er darüber unwillig ſeyn konnte. In der That ſcheint die Bewegung im Geiſte Chriſti davon auszugehen, daß der Freund geſtorben iſt und der unvermeidliche Tod die Schweſtern und die Umgebung in die tiefſte Trauer verſetzt. Aber der Erlöſer konnte darüber nur unmittelbar den Schmerz des Mitleids, der Trauer empfinden, nicht reflectirend Zorn und Unwillen. Nur in wehmüthiger, milder, nicht zorniger Stimmung konnte er fragen: *ποῦ τεθείκατε αὐτόν*; nur aus einer ſolchen Stimmung konnten die Thränen fließen, welche die Juden als Ausdruck der Liebe zum Freunde deuten V. 36. Nehmen wir dieß an, ſo iſt der pragmatiſche Zuſammenhang klar und unbedenklich. Auch unbedenklich, denn, daß Chriſtus menſchlich ergriffen wird, wie von dem Gedanken des eigenen Todes 12, 27., ſo von dem Tode des Freundes und dem Schmerz der Familie, gehört auch nach Joh. zur Vollſtändigkeit der Menſchwerdung des Lo-

gos. Wer dieß Neſtorianismus nennt, verketzert die neuteſtam. Wirklichkeit. Aber geſtattet der Sprachgebrauch, ἐνεβρ. τῷ πνεύματι κ. ἑαυτὸν als Ausdruck der Sympathie und Trauer zu faſſen? Die Arab. Verſion überſetzt ἐνεβρ. durch gemuit. Aber dieß iſt nur weitere Deutung, vielleicht nach Mark. 7, 34., nicht der Wortbegriff. Die etymol. Grundbedeutung des Wortes βριμ. und ἐμβρ. iſt die eines ſtarken, tiefen, heftigen Affects, der ſich ſchnaubend, brüllend, überhaupt geräuſchvoll äußert. Sofern nun vorzugsweiſe der Zorn ſich ſo heftig äußert, wird das Wort auch vorzugsweiſe von dieſem Affect gebraucht. Eben ſo das Lat. fremere. In dieſem Falle ſteht ἐμβρ. in der Regel mit dem Dativ der Perſon oder der Sache, der man zürnt. Es fehlt uns nun freylich an Beyſpielen, wo das Wort von andern ſchmerzhaften Affecten gebraucht wird. Aber kein Wort giebt leicht über der beſondern Gebrauchsſphäre die urſprüngliche, allgemeine ganz auf. Kann βριμ. ſogar von der Brunſt der Thiere gebraucht werden, ſo kann es auch, wie das Lat. fremere [1]), die tiefſte Schmerzensbewegung der mitleidenden Trauer ausdrücken. Unluſt, Mißfallen, ja etwas Unwilliges iſt in jeder Trauer, und ſo kann es ſeyn, daß Joh., indem er die Formel ἐνεβρ. eben in dieſer Beziehung gebraucht, von dem herrſchenden Gebrauch nicht abzuweichen glaubt. Daß die Bewegung des Gemüthes in keiner Art heftig ausbrach, deutet er an durch τῷ πν. und V. 38. durch ἐν ἑαυτῷ.

V. 36–38. Die, welche ſagten: πῶς ἐφίλει αὐτόν, mißverſtanden die Thränen nicht. Die Andern V. 37. mißverſteht Euthymius, wenn er ſagt: ἀδυναμίαν ὀνειδίζουσιν αὐτῷ, καὶ εἰρωνευόμενοι λέγουσιν. Dieß iſt die

1) Fremere von der Trauer z. B. ſ. Virg. A. 6, 175. Ovid. Met. 3, 628. Uebrigens iſt die Vergleichung mit fremere erſprießlicher, als mit dem Hebr. Ausdruck des Zürnens, זָעַף. Dieß wird zwar Gen. 40, 6. auch von der Traurigkeit gebraucht, aber die LXX überſetzen dort τεταραγμένοι, Symmach. σκυθρωποί, vergl. Dan. 1, 10. LXX πρόσωπα σκυθρωπά.

gewöhnliche Anſicht. Aber ſchon Chryſoſtomus dachte milder von dieſen Juden. Ein Vorwurf liegt allerdings in ihren Worten, aber mehr der Vorwurf des Vertrauens, als des Unglaubens. Da er dem Blindgebornen das Augenlicht wiederzugeben vermochte, meinen ſie, konnte er auch den Tod des Freundes verhüten. — An die Macht, den Todten zu erwecken, denkt keiner. Von Neuem ergreift ihn die ἐμβρίμησις, vorzugsweiſe, wie es ſcheint, durch die Rede der Juden V. 37. veranlaßt. Auch hier iſt es der Schmerz der mitleidenden Trauer, nicht der Zorn über die Juden V. 37. (dann nothwendig ἐμβρ. αὐτοῖς,), auch nicht Verdruß darüber, daß er nicht eher habe helfen können; er geht in dieſer Stimmung zum Grabe, um immer noch zur rechten Zeit zu helfen.

Die Familie des Lazarus gehörte wahrſcheinlich zu den wohlhabenderen; nur ſolche hatten Felſengräber. War die Oeffnung oben, ſo daß man auf Treppen hineinſtieg [1]), dann lag der Stein auf dem Grabe ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ. Nach dem Folgenden aber ſcheint das Grab eher ein horizontales geweſen zu ſeyn, ohne Treppen. Dann lag der Stein daran. Ἐπὶ mit dem Dativ in dieſer Bedeutung ſ. AG. 3, 10.

V. 39. 40. Erſt V. 41. heißt es, daß man den Stein hinweggehoben habe. Es ſcheint, daß Martha V. 39. das Abwälzen des Steines verhüten wollte, weil ſie vermuthete, daß der viertägige [2]) Leichnam ſchon in Fäulniß übergegangen ſey. Daß ſie dieß nur ſchließt, nicht weiß, geht aus dem folgenden τεταρταῖος γάρ ἐστιν hervor. Aus der Aeußerung der Martha folgt auch, daß noch keinerley Art von Einbalſamirung des Leichnams geſchehen war. Die

1) S. Jahns Archäol. 1, 2. S. 234 ff. u. Winers Realw. 1. 521.

2) Ueber den claſſiſchen Gebrauch des τεταρταῖος und der verwandten WW. τριταῖος, πεμπταῖος u. ſ. w. beſonders von Kranken, Todten, Begrabenen ſ. Raphelius Observ. ex Xenoph., Wetſtein und Wolf zu d. St.

einfachſte Aegypt. Methode fordette wenigſtens 40 Tage [1]). Nach damahliger Jüdiſcher Sitte wurden die Leichen bald nach dem Tode abgewaſchen, mit Spezereyen beſtrichen und eingeräuchert, auch wohl mit Honig einbalſamirt, dann in ein großes Tuch gewickelt und mit Binden κειρίαις umwunden. Dadurch wurde der Leichnam wenigſtens auf eine Zeitlang vor der Fäulniß geſichert. Nach V. 44. iſt der Leichnam an Händen und Füßen mit Binden umwunden. Aber konnte Martha, wenn irgend eine Unction Statt gefunden hätte, ſagen, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν? Möglich, daß die Schweſtern die Einbalſamirung noch vorhatten ſ. 12, 7. — Statt τεθνηκότος V. 39. lieſt Lachm. τετελευτηκότος nach ABC*DKL. 27. 33. u. a. Jenes ſcheint aus V. 44. entſtanden zu ſeyn.

Vielleicht glaubte Martha, Jeſus wolle nur den Freund noch einmahl ſehen. An die Möglichkeit der Auferweckung ſcheint ſie in dieſem Augenblicke nicht zu denken. Oder unterſchied ſie einen höheren und geringeren Grad der Möglichkeit? Der leiſe Verweis V. 40. bezieht ſich auf V. 23. vergl. V. 4. Da jedes Wunder Jeſu ein Werk Gottes war, und zur Verherrlichung Gottes diente, ſo heißt es ὄψει τὴν δόξαν τ. Θ., nicht mit Gabler, Du kannſt, ſondern Du wirſt ſehen. — Aber ſtatt ὄψει V. 40. lieſt Lachm. ὄψῃ, nach ABDEHLS und einigen Minuskeln. Auch Origenes ſchreibt ὄψῃ. Iſt damit der Conjunctiv des Aor. gemeint, oder nur die andere Form der Contraction? Nach dem Gebrauch von ὄψομαι, das letztere. Vergl. Matth. 27, 4.

V. 41 – 44. Ehe er das Wunder vollbringt, betet der Herr, nicht bittend um die Kraft zum Wunder, ſondern dankend für das Wunder. Er weiß, daß er ſchon erhört iſt ἤκουσάς μου. Wie? Hat er früher ſchon den Vater darum gebeten, und dankt jetzt nur für die Erhö-

1) S. Winers Realwörterb. I. S. 363.

rung? Oder ſind die Worte nur der laute Schluß des Dankes, worin die ſtille Bitte im Gefühl der Erhörung endigt? Die Gewißheit, welche Jeſus V. 40. 23., ja ſchon V. 11. äußert, ſpricht für die erſte Annahme. Mit dieſer Gewißheit geht Jeſus zum Werke, dankt aber zuvor laut betend, als Sohn, der alles vom Vater hat und nichts von ſich ſelber thut. Der göttliche Logos hat von Natur die Macht des Wunders, aber das menſchliche Bewußtſeyn davon, welches ſeine horas et moras hatte, war auch in ihm in der Form des Gebetes, der intenſivſten Erhebung zu Gott, zur Einheit mit dem Vater. Man kann alſo aus dem Gebete nicht ſchließen, daß Jeſus dieß Wunder nicht als eine That, ſondern als Werk Gottes betrachtete, vgl. Mark. 7, 34.[1]). Nach V. 11. u. 43. iſt er ſelbſt der Erweckende. V. 43. zwar ließe ſich δεῦρο ἔξω ſo denken, daß dieſer Ruf nur der Vollziehungsact oder die Manifeſtation des Wunders Gottes am Lazarus wäre. Origenes[2]) ſcheint dieß faſt zu meinen, indem er ſagt: ἀντὶ εὐχῆς ηὐχαρίστησε, καταναγήσας τὴν Λαζάρου ψυχὴν εἰσελθοῦσαν εἰς τὸ σῶμα καὶ δεομένην τῆς ἀπὸ προστάξεως Ἰησοῦ γενησομένης αὐτῷ εὐτονίας πρὸς τὸ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ μνημείου. Hiernach hätten wir ein Wunder Gottes und ein Wunder Chriſti gleichſam einen Wunderproceß, als Reihe mehrerer Momente, welche in Gott als Erhörung des Gebetes anfängt und in dem δεῦρο ἔξω endigt. Aber hält man V. 43. mit V. 11. zuſammen, ſo iſt δεῦρο ἔξω das Moment der Erweckung ſelbſt, welches mit dem Bewußtſeyn der göttlichen Erhörung eins iſt, und das Wunder iſt Ein Act, ein Gotteswerk Chriſti.

Das Dankgebet, auch das laute, im Moment der Wunderthat, wird Niemand anſtößig finden, vgl. zu 6, 13. Allein, wenn Jeſus hinzufügt: Ich wußte, daß Du mich

1) Schon Chryſoſtomus ſtreitet dagegen.
2) Tom. 28, 6.

allezeit erhörst, aber um des Volkes willen, welches umherſteht, ſpreche ich es laut, u. ſ. w.; ſo findet es Dr. Strauß widrig, daß Jeſus kaum angefangen haben ſoll zu beten, als ihm auch ſchon die Reflexion aufſteigt, daß er es nicht in eigenem Bedürfniſſe thue. Unbegreiflich, daß er ſo, nicht aus lebendigem Gefühl, ſondern aus kalter Accommodation bete! Auf keinen Fall dürfe, wer ſo zur Erbauung Anderer bete, dieſen ſagen, es geſchehe nicht von ſeinem, ſondern nur von ihrem Standpuncte aus u. ſ. w. Dieß ſey, wenn irgend etwas, ein unhiſtoriſcher Zug, und verdächtige die ganze Erzählung. So Dr. Strauß [1]). — Im ſchlimmſten Falle hätte man nicht nöthig, mit Dieffenbach [2]) den ganzen Vers als Interpolation zu ſtreichen, ſondern man könnte ſagen, der Zuſatz ἐγὼ δὲ ἤδειν — ſey eine Reflexion des Johannes, der ſich auf dieſe Weiſe das bey dem Wunder Chriſti ungewöhnliche Dankgebet zu erklären ſuche. Dieſe Auskunft ſcheint mir bey der Joh. Compoſition unbedenklich, und die ſonſtige Glaubwürdigkeit derſelben nicht aufzuheben. Allein das laute Beten zur Erbauung Anderer ſchließt das eigene Bedürfniß nicht aus, und dieſes nicht die Beziehung auf die Erbauung Anderer. Hatte Jeſus bey ſeinem lauten Gebet den Zweck, die Umſtehenden, welche zum Theil geneigt waren, ſeine Wunderkraft dem Dämoniſchen zuzuſchreiben, im Glauben an ihn zu ſtärken, ſo durfte er auch dieſen Zweck ausſprechen, um ſo mehr, da das laute Dankgebet den Glauben Anderer ſchwächen konnte, indem ſich daraus auf eine geringere Wunderkraft ſchließen ließ. Wem indeſſen hierin für die Gebetsſtimmung des Erlöſers zu viel Reflexion zu liegen ſcheint, der erkläre unbedenklich V. 42. aus einer Reflexion des Evangeliſten.

Aeltere und Neuere ſetzen den Wunderproceß auch noch

1) Leben Jeſu. 3te Aufl. Bd. 2. S. 172.

2) Bertholdt's krit. Journal d. th. L. 5, 1. S. 8.

V. 44. fort. Baſilius der Gr., Chryſoſtomus, Euthymius [1]), Lightfoot, Lampe u. a. finden auch darin ein Wunder, (θαῦμα ἐν θαύματι ſagt Baſilius,) daß der auch an den Füßen mit Grabbinden (κειρίαις) gebundene ohne Hinderniß gehen konnte. Um dieſem Doppelwunder zu entgehen, erklären manche ohne alles philologiſche Recht ἐξῆλθεν von dem Verſuch, Beſtreben, herauszugehen. Wegen des folgenden λύσατε αὐτὸν iſt wahrſcheinlicher, was andere ſagen, daß jeder Fuß und jede Hand bey dem ἐνταφιασμὸς beſonders umwunden geweſen. In Aegypten wenigſtens wurden nicht nur die Hände und Füße, ſondern auch die Finger, jedes beſonders, eingewickelt [2]). Allein, daß auch die Juden dieß gethan, iſt nicht erwieſen. Man kann ſich aber denken, daß die Hände und Füße von den κειρίαις nur loſe umwickelt waren, ſo daß ihnen die erſten Bewegungen zwar nicht unmöglich, aber erſchwert wurden. Um ſie völlig frey zu machen, befiehlt Jeſus, man ſolle die Tücher ganz abbinden. Ὄψις iſt hier gebraucht, wie Offenbar. 1, 16. Jerem. 3, 3., von dem Geſicht, insbeſondere der Stirn. Das Geſicht oder die Stirn war mit einem Kopftuch σουδάριον [3]) umwickelt, man weiß nicht genau warum.

V. 45. 46. Die verſchiedene Wirkung des Wunders iſt, daß von den anweſenden Juden viele an Jeſum glaubten, einige aber den Phariſäern, dem Synedrium, davon Anzeige machten. Von dieſen letzteren ſagt Euthymius: οὐχ ὡς θαυμάζοντες, ἀλλὰ διαβάλλοντες ὡς γόητα. Origenes dagegen meint, ſie hätten, überzeugt von der Wahrheit und Größe des Wunders die ungläubigen Phariſäer eines Beſſeren belehren wollen. Johannes aber ſcheint

1) Baſilius hom. de grat. act. Chryſoſtomus deutet dieſe Anſicht nur leiſe an. Euthymius aber ruft aus ὦ μεγίστου καὶ διπλοῦ θαύματος.

2) Jahns Archäol. Th. 1. B. 2. S. 425.

3) Ueber σουδάριον ſ. Paulus zu d. St.

nicht aufs Beste von ihnen zu denken; er stellt sie wenigstens als Unergriffene den vielen Gläubigen V. 45. gegenüber, und giebt nicht undeutlich zu verstehen, daß ihre eifrige Anzeige die Versammlung des Synedriums und den blutigen Rath des Kaiphas unmittelbar veranlaßt habe.

Wie damahls das Wunder, so wirkt noch jetzt die Erzählung davon auf sehr verschiedene Weise. Während die Christliche Gemeinde von ihrer Wahrheit eben so sehr, als von ihrer Schönheit ergriffen, darin ein Hauptfundament des Glaubens an den Sohn Gottes findet [1]), bietet die neuere theologische Kritik von der negativen Seite alle Kunst auf, entweder durch Wundererklärung die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu retten, oder um des unerklärlichen, unmöglichen Wunders willen die ganze Erzählung als erdichtet, als Mythus darzustellen. Die frühere rationalistische Kritik begnügte sich, das Wunder durch natürliche Erklärung zu beseitigen. Von dem Wunderbaren, als dem Undenkbaren, befreyet, schien ihr die Erzählung erst wahrhaft glaubwürdig. In dieser Art haben vornehmlich Dr. Paulus und Gabler [2]) einige Dunkelheiten und Unbestimmtheiten, z. B. in der Antwort Christi V. 4., besonders auch über die Art der Krankheit, benutzend, den wahren Hergang auf folgende Weise darzustellen versucht. Sie gehen davon aus, daß Jesus, weit entfernt, bey der ersten Nachricht den Tod und die Wiedererweckung des Lazarus vorauszusehen und vorherzusagen, die Krankheit vielmehr

1) Spinoza, so erzählt Bayle, (Diction. Spinoze not. R.) sagte einst zu seinen Freunden, er sey bereit, sein ganzes System in Stücken zu zerbrechen, und ein Christ zu werden, wenn man ihn von der Wahrheit der Auferweckung des Lazarus überzeugen könnte. Ein merkwürdiges Zeugniß eines nicht christlichen Zweiflers für die apologetische Bedeutung der Geschichte! Aber Spinoza meinte allerdings, daß Beweise, wie er sie verlangte, unmöglich seyen.

2) Paulus in s. Commentar zu d. St. und Gabler in s. Journal für auserlesene theol. Literatur Bd. 3. S. 235 ff.

Beyſpiele des Wiederbelebtwerdens ſolcher Scheintodten vor dem vierten Tage den Juden nichts Unerhörtes [1]). —

Wie kam es aber, daß weder die Schweſtern, noch die Freunde und Verwandten, noch irgend einer der Gegenwärtigen bey der Sehnſucht nach dem Geſtorbenen auf den Gedanken kamen, Lazarus möchte wohl nur in einer ſtarken Ohnmacht liegen? Daß Jeſus den Todten nur für einen Ohnmächtigen gehalten habe, läßt ſich nicht erweiſen. Entweder Johannes berichtet uns alles falſch; oder Jeſus redete V. 11. und 15. nicht nur bildlich, ſondern dunkel, zweydeutig, trügeriſch. Werden die Worte der Erzählung in ihrem natürlichen Sinne genommen, in welchem Johannes ſie gedacht, ſo hat weder Jeſus noch irgend ein Anderer, auch unter den feindlichen Juden Niemand, weder vor noch nach der Wiedererweckung des Lazarus den Tod für eine bloße Ohnmacht gehalten. Aber geſetzt, Lazarus wäre nur ſcheintodt geweſen, Jeſus hätte ihn dafür gehalten, und die Wiederbelebung wäre ohne ſein Zuthun auf dem natürlichen Wege, wie man vermuthet, zu Stande gekommen, — was für ein Chriſtus! Gewiß nicht der Herr, der da ſagte, er ſey die Wahrheit, der einmahl über das andere verſicherte, er ſuche ſeine Ehre nicht; ſondern ein ehrgeiziger Thaumaturg, der ſchlau und glücklich genug iſt, den Zufall zu benutzen und ihn bey Leichtgläubigen zum Schein einer höheren Gotteskraft trügeriſch, ſchauſpieleriſch zu gebrauchen. Der ehrliche Chriſtus würde dem ſtaunenden Volke geſagt, wie die Sache wirklich zugegangen ſey, und der ehrliche Jünger den natürlichen Hergang, der ihm doch am Ende nicht entgehen konnte, nicht verſchwiegen haben. Lieber das ganze Evangelium für unecht

1) G. W. Loeffler diss. de iis, qui inter gentes in vitam rediisse perhibentur, Lips. 1694. 4. führt aus den Profanſcribenten mehrere Beyſpiele an von der Wiederbelebung der Scheintodten nach 3 ja nach 10 Tagen; ſ. den Auszug daraus in Paulus Comment. zu V. 39.

erklären, als einen ſolchen Chriſtus und einen ſolchen Jünger darin finden, denen die Wahrheit in der Hand ſo zur Täuſchung wird!

Da das ἤδη ὄζει der Martha V. 39. nur als Vermuthung angeſehen werden kann, ſo fehlt allerdings jeder entſcheidende äußere Beweis für den wirklichen Tod des Lazarus. Aber es wird doch Niemand behaupten wollen, vor dem unzweydeutigen Eintritt der Fäulniß ſey nirgends ſchon wirklicher Tod, ſondern erſt entſtehender, nur Scheintod. Wenn Chriſtus, dem man doch auch Beſonnenheit zutrauet, entſchieden erklärt, Lazarus ſey todt, und wenn eben ſo die Anweſenden, denen doch Scheintodte nichts Ungewöhnliches waren, nur wirklichen Tod vorausſetzen, ſo haben wir in der Erzählung ſelbſt keinen hinreichenden Grund, an der Wirklichkeit des Todes zu zweifeln.

Von der mißlungenen exegetiſchen Wundererklärung iſt die negative Kritik ſehr natürlich zu der Frage fortgeſchritten: ob die Erzählung überhaupt nur hiſtoriſchen Charakter und Inhalt habe? [1]) Man hat dieſe Frage ſchlechthin verneint, theils weil überhaupt jede Wundererzählung Erdichtung ſey, theils, weil die Erzählung an inneren Widerſprüchen und Unwahrſcheinlichkeiten leide, theils endlich, weil die ſynopt. Evangelien von dieſer nach Joh. Pragmatismus ſo wichtigen Begebenheit nichts wiſſen. Wer das Evangelium des Joh. überhaupt für unecht hält, aus mythiſcher Tradition von einem Späteren ganz ſubjectiv componirt, kann dieſe Erzählung ganz ſchön finden, aber der ſchönſte Mythus iſt eben noch keine Geſchichte. Auf dieſem Standpuncte der Kritik muß eine Erzählung, welche die an ſich undenkbare todtenerweckende Macht Jeſu auf ihre Spitze zu treiben ſcheint, indem ſie von der Erweckung der den Todesſchlaf erſt beginnenden Tochter des Jairus und

1) Die fortſchreitende neuere Debatte hierüber ſ. in der Kürze dargeſtellt in Haſe's Leben Jeſu, 3te Aufl. S. 161 ff.

des Jünglings zu Nain, der eben begraben werden ſollte, zu dem höchſten Wunder der Erweckung eines ſchon vier Tage lang Begrabenen aufſteigt, je ſchöner ſie erzählt wäre, deſto mehr ſich und das ganze Evangelium als mythiſch verdächtig machen.

Der Standpunct des Commentars geſtattet nicht, in die allgemeineren Vorausſetzungen jener negativen Kritik einzugehen. Wir ſetzen die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Ev. im Ganzen voraus, und können durchaus nicht gelten laſſen, daß in der Geſchichte Jeſu das Wunder jede Erzählung ſchlechthin unhiſtoriſch mache. So lange der Streit, ob das Wunder, nemlich das relative, hiſtoriſch denkbar ſey oder nicht, noch nicht entſchieden iſt, haben wir eben ſo viel wiſſenſchaftliches Recht, die hiſtoriſche Möglichkeit des Wunders der Auferweckung des Lazarus zu behaupten, als die Gegner, ſie zu leugnen. Spricht man von Stufen des Wunders, ſo ſcheinen mir dieſe zur Wirklichkeit deſſelben zu gehören, nicht zur Dichtung. Gerade in dem wirklichen Wunder grenzen Natürliches und Wunderbares mehr und weniger in einander. Nur das ſchlechthin abſolute Wunder iſt das Undenkbare und Unmögliche. Aber auch dieſe andere Grenze des hiſtoriſchen Wunders iſt noch nicht beſtimmt, und im Einzelnen oft unbeſtimmbar. So können wir uns in der Verhandlung mit der negativen Kritik nur darauf einlaſſen, erſtlich die Erzählung von ihren inneren Widerſprüchen und Unwahrſcheinlichkeiten zu befreyen, ſodann ſie gegen das Schweigen der Synoptiker zu rechtfertigen.

1. Was das erſte betrifft, ſo hat ſchon die Auslegung durch Nachweiſung des Zuſammenhanges und der inneren Uebereinſtimmung die Scheinwiderſprüche in der Erzählung beſeitigt, zum Theil auch die inneren Unwahrſcheinlichkeiten, z. B. das laute Gebet Chriſti. Im ſchlimmſten Falle hebt die Unvollkommenheit der Compoſition die Wahrheit der Geſchichte nicht auf. Unerörtert iſt noch die

Unwahrſcheinlichkeit, welche Strauß zur Sprache bringt, daß die Juden V. 37. ſich nur auf die Heilung des Blindgeborenen berufen, auf ein, wie Strauß ſagt, heterogenes und unzureichendes Beyſpiel, während ihnen doch in den Erweckungen der Tochter des Jairus und des Jünglings von Nain viel Gleichartigeres vorlag. Dieſe Galil. Todtenerweckungen waren vorangegangen, und konnten, wie die Synoptiker von beyden ſagen, überall verbreitet, alſo auch wohl in der Hauptſtadt bekannt geworden ſeyn. Wenn, wie Strauß meint, die wirklichen Juden vernünftiger Weiſe ſich nur auf jene Fälle berufen konnten, ſo kann freylich die Berufung auf die Blindenheilung Kap. 9. nur erdichtet ſeyn von einem Manne, der von jenen Vorgängen nichts gewußt hat.

Aber wie unwahrſcheinlich iſt denn dieſe Berufung? Iſt die Heilung eines Blindgeborenen mit der Erweckung eines Todten wirklich ſo heterogen? In beyden zeigt ſich eine Macht über die Natur, welche das menſchliche Maaß überſchreitet. Ja, wenn, wie man ſagt, bey den Juden die Erweckungen Scheintodter nicht gar ſelten waren, ſo muß ihnen das Wunder Kap. 9. als ein ſeltneres, höheres gegolten haben. In der That ſoll auch V. 37. weit mehr ein Schluß a majori, als ad majus ſeyn. Ob die Galiläiſchen Todtenerweckungen auch in der Hauptſtadt bekannt waren, weiß man eben nicht. Geſetzt, ſie waren bekannt, ſo war für die Juden V. 37. das Wunder Kap. 9. als das höhere auch das nähere.

Hat der Apoſtel die Erzählung geſchrieben, ſo mußte dieſer allerdings von jenen Galil. Vorgängen wiſſen. In dieſem Falle aber iſt die Berufung der Juden auf die Heilung Kap. 9. um ſo mehr als hiſtoriſch anzuſehen, da es dem Joh., wenn er jenen eben nur ſein Wiſſen und ſeine Rede lieh, leicht genug war, die ſcheinbar entſprechendere Berufung auszudrücken. Hat aber ein Späterer das Evangelium und ſomit auch dieſe Erzählung erdichtet,

ſo konnte dieſem die ſynoptiſche Tradition, wenigſtens von der Erweckung der Tochter des Jairus nicht unbekannt ſeyn. Die Berufung darauf lag ihm dann nahe genug, wofern er nicht eben ſo dachte, wie die Juden V. 37., daß die Blindenheilung Kap. 9. das größere Werk ſey. Läſe man nun V. 37. die Berufung auf die Galil. Vorfälle, ſo möchte ich wetten, die negative Kritik würde nicht ſäumen zu ſagen, die rein traditionelle Compoſition ſey augenſcheinlich.

2. Mehr auf ſich hat das gänzliche Schweigen der Synoptiker über die Erweckung des Lazarus. Bey dem Einfluß, welchen Joh. dieſer Begebenheit auf die Leidensgeſchichte zuſchreibt, auf den erſten Anblick ein ſehr bedenkliches Schweigen! War die Erzählung den Synoptikern bekannt, warum ſchwiegen ſie? War ſie ihnen gänzlich unbekannt, wie iſt dieß möglich?

Die ältere Apologetik ſetzte voraus, daß die Begebenheit den ſynopt. Evangeliſten bekannt ſeyn mußte, theils weil wenigſtens Matthäus ein Mitzeuge derſelben war, theils weil eine im Zuſammenhange der Leidensgeſchichte ſo einflußreiche Thatſache in der evangeliſchen Tradition, woraus Markus und Lukas ſchöpften, nicht fehlen konnte. Unter dieſer Vorausſetzung verſuchen Grotius, Herder, Schultheß [1]) und Olshauſen die Auslaſſung aus der ſchonenden Rückſicht der Synoptiker auf den Lazarus ſelbſt, wenn er noch lebte, als ſie ſchrieben, war er ſchon todt, aus Rückſicht auf die überlebende Familie zu erklären. Allein die Gefahr, welche 12, 10. für den Lazarus beſtand, war, als die Synoptiker ſchrieben, längſt vorüber, und beruhte überhaupt nur auf einem vorübergehenden Einfall der Hierarchen. An eine Verfolgung der Familie dachte wohl Niemand. Dazu kommt, daß Markus und Lukas für ausländiſche Chriſten ſchrieben. Auch das Evange-

1) Die Gewißheit der Schrifterklär. erprobt an der Erzählung von der Wiederbelebung des Lazarus. S. 127. ff.

lium des Matthäus war, wenn auch urſprünglich für Paläſtinenſer, doch in ſeiner ſpäteren (jetzigen) Vollſtändigkeit für auswärtige Leſer beſtimmt. Aber geſetzt, alle drey hätten für Paläſt. Gemeinden geſchrieben, konnte aus ihren Evangelien Gefahr für Lazarus oder ſeine Familie entſtehen? Die Jüdiſche Obrigkeit wird ſich um Chriſtliche Schriften der Art eben nicht bekümmert haben. Endlich, haben alle drey Synoptiker die Erzählung gekannt, ſo war ſie in der Tradition verbreitet genug, dann aber vergebens, ſie in den ſchriftlichen Evangelien zu verſchweigen.

Wahrſcheinlicher erklärt Meyer die Auslaſſung unter der angegebenen Vorausſetzung aus dem Galiläiſchen Standpuncte der Synoptiker, wonach ſie vorzugsweiſe nur Galil. Begebenheiten mittheilen. Allein eine hinreichende Erklärung iſt auch dieß nicht, da die Leidensgeſchichte, wozu die Erweckung des Lazarus, der Zeit und dem Pragmatismus nach, gehört, auch bey den Synoptikern über Galiläa hinausgeht.

Läßt ſich die Auslaſſung der Erzählung unter der Vorausſetzung der Bekanntſchaft mit ihr in den synopt. Evv. auf keine Weiſe genügend erklären, ſo muß eben die Vorausſetzung ſelbſt aufgegeben werden. Sind die synopt. Evangelien aus der allmählig ſich vervollſtändigenden, zuerſt vielleicht bloß mündlichen, dann theilweiſe ſchriftlichen Evangelientradition entſtanden, und iſt auch das Evangelium des Matthäus in ſeiner jetzigen Geſtalt kein Werk des Apoſtels Matthäus, ſo iſt unbedenklich, die Auslaſſung aus der Unbekanntſchaft zu erklären. Hätten die drey erſten Evangeliſten irgend etwas von der bedeutenden Begebenheit gewußt, ſo würden wenigſtens Matth. und Markus, welche die Salbung in Bethanien erzählen, eben in dieſer Erzählung eine Andeutung davon gegeben haben. Aber auch die beſonderen Verhältniſſe der Salbung ſcheinen ihnen unbekannt geweſen zu ſeyn. Die Unbekanntſchaft der

ſynoptiſchen Evangelientradition mit der Erweckung des Lazarus hat etwas Zufälliges; wenigſtens fehlen zu einer ſicheren Erklärung die Data. Gabler meint, die ſynopt. Tradition ſey urſprünglich nur aus Galiläiſchen Sagen erwachſen, und rühre auch in der Leidensgeſchichte von ſolchen Galiläiſchen Männern her, die bey dem Wunder der Erweckung des Lazarus nicht gegenwärtig waren, auch ſpäterhin am Feſte nichts von der Geſchichte erfuhren. Dieß iſt ſehr wahrſcheinlich, und allerdings liegt darin ein Erklärungsmoment. Aber man muß einen Schritt weiter gehen, um das Verhältniß ſicherer zu erklären. Mir ſcheint nemlich, daß die ſynoptiſche Leidensgeſchichte urſprünglich allein, und auf populäre Weiſe wenig pragmatiſch erzählt wurde, daß ſie mit dem Einzuge in Jeruſalem anfing, und unbekannt mit der inneren und geheimen Geſchichte des Synedriums und ſeiner Machinationen, nur die auffallendſten Scenen und Reden Jeſu eben ſeit ſeinem Einzuge heraushob und zuſammenſtellte. Ganz anders Johannes, welcher nicht nur Zeuge des Wunders in Bethanien war, ſondern auch mehr als irgend ein anderer ſeiner Mitjünger die geheime und innere Geſchichte des Synedriums und ſeiner wachſenden Feindſchaft gegen den Herrn kannte. Selbſt, wenn die Erweckung des Lazarus nichts weiter bewirkt hätte, als den Entſchluß des Synedriums, Jeſum zu tödten, ſo würde Johannes, dem ſehr daran lag, die Kampfesgeſchichte Jeſu mit der Jüdiſchen Welt recht ins Licht zu ſetzen, die in dieſer Hinſicht ſo wichtige Erzählung nicht haben auslaſſen können. Als Wunder an ſich und einzeln betrachtet, ohne Kenntniß der genaueren perſönlichen Verhältniſſe und Umſtände verlor ſich die Erzählung leicht unter der Menge der übrigen Wundererzählungen. Wir haben davon in den drey erſten Evv. eine zum Theil zufällige Auswahl. Während alſo auf dieſe Weiſe unſere Erzählung in die vulgäre Evangelientradition nicht aufgenommen wurde, konnte Johannes ſie weder vergeſſen noch ver-

ſchweigen. Aber, ſagt Weiße [1]), nicht ſowohl das Schweigen der ſynopt. Evv., als vielmehr die Geſammtanſchauung ihrer Leidensgeſchichte ſtraft dieſe Erzählung Lügen; von dem wiederholten früheren Aufenthalte Jeſu in Jeruſalem und der Umgegend, welchen dieſe Erzählung vorausſetzt, wiſſen die Synoptiker nichts, eben ſo wenig von einem Verhältniſſe Jeſu zu den Juden, wie Joh. es im Zuſammenhange mit der Erweckung des Lazarus darſtellt. Indeſſen, fährt W. fort, obwohl ohne allen Halt an der ſynopt. Tradition, und noch dazu ohne innere Haltung und Wahrſcheinlichkeit, iſt die Erzählung doch kein eigentlicher Mythus. Dazu hat ſie zu wenig idealen Gehalt, ja gar keinen, und zu viel geſchichtlichen Grund und Boden. Hiſtoriſches Factum iſt die Familie, vielleicht auch der Wohnort, am Ende auch der Tod des Lazarus. Aber der Kern der ganzen Erzählung iſt ein reines Mißverſtändniß, nemlich ein Geſpräch Chriſti mit den Schweſtern über die Auferſtehung bey dem Tode des Bruders, in dem Johan. Schülerkreiſe mißverſtändlich zu einer Wundererzählung ausgebildet.

Man ſieht, die negative Kritik kann bey einigem hiſtoriſchen Gewiſſen ſich des geſchichtlichen Grundes nicht ganz entſchlagen. Aber die beliebigen Halbirungen in ſo ungeraden Zahlen, wo das Geſchichtliche faſt zu einem mathematiſchen Minimum herabgeſetzt wird, befriedigen weder die objective Kritik noch den Glauben. Man kann zugeben, daß die pragmatiſche Reihe der Anfänge der Leidensgeſchichte bey Joh. ſich mit der ſynoptiſchen Erzählung zu einem objectiven geſchichtlichen Ganzen unmittelbar nicht vereinigen läßt, aber die wahre Kritik ſoll eben vermitteln, nicht ohne Weiteres, was ſich auf den erſten Anblick nicht fügt, beliebig verwerfen. Wer die ſynopt. Leidensgeſchichte für unmittelbare objective Thatſache hält, ohne allen ſub-

1) Die evangeliſche Geſchichte. 2. S. 260 ff.

jectiven Einſchlag, denn muß freylich die Joh. damit unvereinbar ſcheinen. Aber die Entſtehungsgeſchichte und Compoſition der ſynopt. Evv. giebt zu jener Vorausſetzung durchaus kein Recht; vielmehr berechtigt ſie, die Abweichungen der Joh. Relation als ergänzende und regulirende Momente anzuerkennen. Unbeſtreitbar gilt dieß von dem Ganzen der Leidensgeſchichte, warum nicht in ihren Anfängen? Die Hypotheſe Weiße's von der Entſtehung unſerer Erzählung beruhet auf der Annahme eines die ganze evangeliſche Geſchichte durchdringenden Proceſſes der Verwandlung von Reden, Parabeln und dergleichen in Thatſachen, wozu man wohl durch eine ſinnreiche Abſtraction kommen kann, aber die ernſte Forſchung im Concreten führt nicht darauf. Für dieſe iſt es rein undenkbar, daß ein ſo mittelmäßiger, zum Theil entfernter Schriftſteller, wie Weiße den Joh. ſchildert, aus einer Sentenz und einem ohnehin nicht treu überlieferten Geſpräche Chriſti eine Geſchichte machen konnte, welche, wenn man das Wunder abrechnet, und die Incohärenzen nicht ſchlimmer nimmt, als recht iſt, geſchichtliche Hand und Fuß hat, wie wenige.

Mehr hiſtoriſchen Stoff und Grund als Weiße, giebt Gfrörer [1]) unſerer Erzählung. Indem er den chronol. und pragmatiſchen Zuſammenhang derſelben im Allgemeinen anerkennt, will er ſie wegen der bekannten klaffenden Wunden und Widerſprüche nicht als reine Geſchichte gelten laſſen, aber eben ſo wenig als reine Dichtung. Die geſchichtliche Wahrheit aber findet er getheilt zwiſchen der Galil. Erweckungsgeſchichte des Jünglings zu Nain Luk. 7, 11–17. und unſerer Erzählung. Nain ſey, meint er, die corrumpirte Abbreviatur von Bethanien, der Jüngling, der Sohn der Witwe, unſer Lazarus, den Jeſus vom Scheintode erweckt habe; Joh. ſey nicht ſelbſt bey der Erweckung gegenwärtig geweſen, aber theils aus Erinnerung

1) Das Heiligth. und die Wahrheit. S. 311 ff.

an die Erzählung ſeiner Mitjünger, welche zugegen waren, theils aus der ſpäteren Epheſiniſchen Sage von der Begebenheit, worin der Scheintodte zu einem viertägigen wirklichen Todten gemacht worden ſey, habe er die Erzählung gebildet aus zwey verſchiedenen Fäden zu Einem Zwirne. Auf dieſe Weiſe wäre das ſynoptiſche Schweigen über die Erweckung des Lazarus auf einmahl gebrochen, aber es kommt nur eine confuſe Sage heraus; Joh. erzählt glaubwürdiger, als Lukas; aber den dichteriſche Einſchlag verdunkelt wieder alle Glaubwürdigkeit. Die Combination iſt ſinnreich, aber die Willkühr derſelben ohne Grenzen. Wenn die Kritik anfängt, das Verſchiedenſte zuſammen zu dichten, hat ſie ſich ſelbſt vernichtet.

Unmöglich kann die Kritik in ſolchen willkührlichen halben Bejahungen und Verneinungen ſtehen bleiben. Auf dem Wege, ſich wieder mehr dem Objecte zuzuwenden, und ein objectives Regulativ für ihre Bejahungen und Verneinungen aufzuſuchen, treffen wir ſie bey Alex. Schweizer [1]). Dieſer erklärt die Erweckung des Lazarus für ein echt Johanneiſches, alſo faktiſches Wunder, aber eben deßhalb will er es nur für ein relatives in ſeinem Sinne gelten laſſen. Aus dem Schweigen der Synoptiker, meint er, folge nur, was auch Joh. ſelbſt zu verſtehen gebe, V. 46. 47., daß das Ereigniß kein ſo ungeheures, auch in Galiläa verbreitetes Aufſehen gemacht habe, wie man in der neueren Zeit anzunehmen gewohnt ſey. Das Wunder ſelbſt ſey nicht das Wiederverſtehen des, wie ſich zeige, nur zurückgetretenen Lebens an ſich, ſondern das Zuſammentreffen mit der Zuverſicht Chriſti und der Oeffnung des Grabes, welches als Felſengruft das Leben wieder herausgeben konnte, oder, wie es heißt, das Wunder des gerechtfertigten Gottvertrauens. Je mehr man von dem objectiv in der Erzählung ſelbſt liegenden Vertrauen Jeſu ausgehe, wie es in gedrückter äußerer Si-

1) Das Evangelium des Joh. S. 153 ff.

tuation sich näher bestimmte, und durch die Nachricht von Lazarus Krankheit und Tod vollends seinen Gegenstand fand, desto mehr verschwinden vor einer solchen Gesammtauffassung die kleineren Schwierigkeiten V. 6. 11. u. s. w.

Gewiß ist die Erzählung richtig nur aus dem ganzen objectiven Zusammenhange der Verhältnisse Jesu zu verstehen, und unstreitig erscheint die Wunderthat des Herrn hier vorzugsweise wie gerechtfertigtes Gottvertrauen. Aber wenn das Wunder nichts weiter war, als das Vertrauen Jesu dazu, daß Lazarus scheintodt sey und von selbst wieder aufleben werde, so ist es eben kein Wunder mehr im Sinne der Erzählung, auch kein relatives, im Unterschiede von dem ungewöhnlichen Zusammentreffen rein natürlicher Momente; und wir stehen wieder auf dem Punct der älteren rationalistischen Wundererklärung, welche die historische Wahrheit der Erzählung bis auf das Wunder anerkennt. Hier kehrt dann die Frage wieder, ob das biblische Wunder überhaupt historisch denkbar sey oder nicht? Wer diese zu bejahen vermag, bekommt durch den neueren kritischen Proceß am Ende wieder das Recht, die Joh. Erzählung bey aller Undeutlichkeit einzelner Momente im Ganzen für durchaus glaubwürdig zu halten.

XI, 47 — 57.

Berathung und Beschluß des Synedriums, Jesum zu tödten. Flucht Jesu in die Gegend von Ephraim.

V. 47. 48. Unmittelbar durch die Anzeige V. 46. veranlaßt, versammelt sich das Synedrium. Aber nicht das Wunder selbst, sondern der seit demselben von Neuem wachsende Beyfall im Volke V. 48. schreckt und drängt den hohen Rath zu entscheidenden Maaßregeln.

Die Berathung fängt mit der Rathlosigkeit an: τί ποιοῦμεν ὅτι [1]) —, aber zugleich mit der entschiedenen Vor-

1) Ueber dieß ὅτι, anlangend, in Betreff, s. zu 2, 18.

ausſetzung, daß Jeſus ausgemacht ein πλάνος ſey. Seine vielen Wunder regen das Volk immer mehr auf. Um ſo gefährlicher mußte ihnen der Volksverführer erſcheinen; alſo kam alles darauf an, ihn zu unterdrücken. Aber, anſtatt den vermeintlichen Widerſpruch Chriſti gegen Moſes und das Geſetz geltend zu machen, wie man nach der bisherigen Darſtellung erwarten ſollte, haben ſie politiſches Bedenken in ihrem theokratiſchen Eifer; ſtatt des Zornes Gottes fürchten ſie die Rache der Römer. Ihr politiſches Bedenken lautet vollſtändiger gedacht V. 48. ſo: Laſſen wir ihn ſo gehen, dieſen Menſchen, wie bisher, unterdrücken wir ihn nicht ernſtlich, ſo werden am Ende noch Alle an ihn glauben. Man wird ihn zum Könige Iſraels ausrufen. Den offenen Aufruhr zu ſtrafen, werden die Römer kommen, und den heiligen Ort und das Volk verderben und zerſtören. — Was verſtehen ſie unter dem τόπος? Nach Einigen den Tempel, nach Andern die heilige Stadt, noch nach Andern das Jüdiſche Land. Man ſagt, wenn der Tempel gemeint wäre, ſo würde das demonſtrative Pronomen nicht fehlen dürfen, vielleicht auch nach Analogie von AG. 6, 13. 14. ἅγιος nicht. Aber 2 Makk. 5, 19. ſteht ἀλλ' οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ Κύριος ἐξελέξατο, wo offenbar der Tempel gemeint iſt. Freylich wird hier vorher vom Tempel die Rede, aber auch von der Stadt. Dieſe wird jedoch ἡ πόλις genannt, der Tempel regelmäßig ὁ τόπος. Ich wünſchte, daß ſich durch unzweydeutige Stellen beweiſen ließe, τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος entſpräche unſrer Formel: Land und Leute. Daß ὁ τόπος an ſich das Land heißen könne, iſt gewiß; aber die Formel ὁ τόπος καὶ τὸ ἔθνος finde ich nirgends in dieſem Sinne. Viele finden es gerathener, mit Cyrill τόπος von der Stadt (τὴν πόλιν ἡμῶν), der heiligen, als dem Mittelpuncte des Volkes, zu verſtehen, aber es giebt keine ſichere Stelle dafür. Und ſo glaube ich, daß 2 Makk. 5, 19.

gerade wegen der Zuſammenſtellung von ὁ τόπος und τὸ ἔθνος für die erſtere Auslegung hinlänglich entſcheidet. In der Meinung des Synedriums war der Tempel recht eigentlich der Mittelpunct des Volkes. Αἴρειν kann auf eine zweyfache Weiſe erklärt werden. Entweder man nimmt es in der Bedeutung von Wegnehmen, Entreißen, oder in der Bedeutung von Vertilgen, Zerſtören [1]). Im erſteren Falle wäre ἡμῶν wie Luk. 6, 29. Mark. 2, 21. (vergl. Joh. 10, 18., wo ſtatt des Genitivs ἀπὸ mit dem Genitiv geſetzt iſt,) der Genitiv der Trennung. Dann aber wäre natürlicher, unter τόπος die Stadt zu verſtehen, und die Furcht der Hierarchen wäre, die Römer möchten ihnen Stadt und Volk entreißen, und ſo ihre Macht gänzlich aufheben. Im letzteren Falle iſt, da αἴρειν eben ſo gut von der Zerſtörung der Dinge als der Menſchen gebraucht wird, nicht nöthig, ein Zeugma anzunehmen. Die Synedriſten fürchten die zerſtörende Rache der Römer für ihren Tempel und ihr Volk. Dieſe Erklärung ſcheint den hiſtoriſchen Verhältniſſen angemeſſener zu ſeyn.

Wie aber? War dieß politiſche Bedenken wirklich ihr Ernſt? Konnte es nur ihr Ernſt ſeyn? Nimmermehr, ſagt die neuere negative Kritik [2]), es iſt erdichtet. Jeſus, ſagt man, hatte bisher in keiner Art eine politiſche Tendenz verrathen; alle bisherigen Klagen und Verfolgungen bezogen ſich nur auf ſeinen Widerſpruch gegen das Geſetz und die Satzung. Kap. 19, 12. und Luk. 23, 2. klagen ihn zwar die Juden vor Pilatus der Rebellion gegen den Kaiſer an, aber dieß war nur eine Fiction, und nach Joh. nur das letzte Mittel, um ihren Willen gegen den Röm. Landpfleger durchzuſetzen. Ihre urſprüngliche Anklage vor dem Synedrium lautet nach allen vier Relationen ganz anders. — Ganz recht! Johannes kann nicht gemeint haben, daß

1) Euthymius erklärt ἀροῦσιν durch ἀπολέσουσι. Auch ἐξολοθρεύω nimmt er als ſynonym.
2) S. Strauß L. J. Bd. 2. S. 404 f. Weiße a. a. O. 1. S. 443 f.

das politiſche Bedenken des Synedriums in dem Wirken Jeſu irgend wahren Grund hatte. Auch ſchreibt ihm das Synedrium gar keine politiſche Tendenz zu. Aber die vermeintliche politiſche Gefahr, ſoll auch nach Joh. nicht der Grund und Anfang des Proceſſes ſeyn, ſondern nur ein Motiv in der Debatte, um auch diejenigen, welche nicht das Aeußerſte wagen wollten, unter der gemeinſamen Vorausſetzung, daß Jeſus nach dem Geſetz ein Volksverführer ſey, dazu zu bringen. Aehnlich gebrauchen die Juden ſpäterhin dieß Motiv bey Pilatus. Wie die Verhältniſſe lagen, war die Gefahr nicht ohne Schein. Machte das anhängende Volk Jeſum zum Könige, in der Hoffnung auf politiſche Befreyung, gleichviel ob er dieſer Hoffnung entſprechen wollte oder nicht, ſo wäre im Falle des Gelingens dem Synedrium nichts erwünſchter geweſen, als dieß. Aber bey ihrem Widerwillen gegen die Perſon Jeſu und bey der Ueberzeugung, daß Jeſus ſelbſt dazu unfähig und unwillig ſey, vgl. Matth. 22, 15 ff., konnten die Archonten kaum etwas anderes erwarten, als Mißlingen jedes Verſuchs der Art. Mißlungene Empörung aber, ſo räſonnirten ſie ganz richtig, müßte zum völligen Untergang des Volkes führen.

Unter dieſem Geſichtspuncte rechtfertigt ſich die Johan. Darſtellung um ſo mehr als hiſtoriſch, da nach dem bisherigen Pragmatismus des Evangeliums nichts weniger, als eine ſolche Wendung zu erwarten iſt. Nur durch die Thatſache ſelbſt konnte Johannes darauf kommen. Er erzählt die Berathung nicht vollſtändig, ſondern nur die Hauptmomente und das Reſultat.

V. 49. 50. Wahrſcheinlich nach einigem Hin- und Herreden über die zu ergreifende Maaßregel, da man zu keinem entſcheidenden Entſchluß kommen konnte, Aengſtlichere das Volk fürchteten, Mildere, Gemäßigtere, wie Nikodemus, zur Mäßigung riethen, trat Kaiphas, als damahliger Hoherprieſter Vorſitzer des Synedriums, auf und redete zornig: Ihr wiſſet nichts. (Ihr ſeyd unverſtändig,

warum bedenkt Ihr Euch?) Auch überlegt Ihr nicht, daß uns frommt, daß Ein Mensch sterbe für das Volk, und nicht das ganze Volk zu Grunde gehe.

Da aus Josephus Archäol. 18, 2. 2. und 4, 3. deutlich hervorgeht, daß Kaiphas das hoheprieſterliche Amt zehn Jahre hintereinander von 25–36. aer. D. verwaltete, alſo während der ganzen Lehrzeit Jeſu, ſo kann Johannes, wenn er dieß wußte, mit ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου V. 49. 51. 18, 13. nicht gemeint haben, das hoheprieſterliche Amt habe damahls jährlich unter Hannas und Kaiphas gewechſelt. Bey der ſonſtigen Kenntniß des Verf. von den Jüdiſchen Dingen iſt ein ſolcher Irrthum bey ihm nicht zu vermuthen. Johannes verſteht unter τ. ἐνιαυτ. ἐκείν. das Todesjahr des Erlöſers, und macht für ſeine Griech. Leſer, denen nichts daran lag, zu wiſſen, ob Kaiphas das Amt nach Recht und Regel und wie lange er es bekleidete, zum Verſtändniß dieſer und der ganzen folgenden Erzählung die Bemerkung, daß Kaiphas gerade in dem denkwürdigen Jahre als Hoherprieſter an der Spitze des Synedriums ſtand. Statt διαλογ. lieſt Lachm. nach AB DL. und Origenes λογίζεσθε. Joh. gebraucht weder das eine noch das andere Wort weiter. Da der Sinn derſelbe bleibt, ſo kann man nur die älteſte Leſeart λογίζ. vorziehen. In den ſynopt. Evangelien iſt διαλογίζεσθαι das gewöhnlichere. Ob man es deßhalb auch hier ſchrieb? — Ueber συμφ. ἵνα — καὶ μή, vgl. Matth. 5, 29. 30. [1]). Es iſt keine Vergleichungsformel, ſondern es wird darin nur das ſchlechthin Nützliche ἵνα — mit ſeiner negativen Conſequenz καὶ μὴ ausgedrückt. — Der Grundſatz der Weltklugheit, den K. gebraucht, war im Alterthume nicht unbekannt [2]). Im Munde der heiligen Liebe, des freyen

1) S. Winers Gramm. 313.

2) S. Wetſtein zu d. St.

Martyrthums hat derselbe volle Wahrheit, aber im Munde der politischen Tyranney ist er der Ausdruck der größten Ungerechtigkeit.

V. 51. 52. Die Schwierigkeit und Seltsamkeit dieser Johanneischen Bemerkung kann kein Grund seyn, diese beyden Verse für unecht, für den Zusatz einer späteren Hand, vielleicht eines Schülers des Johannes zu erklären. Die Bemerkung ist ganz in der pragmatischen Art des Johannes (vergl. 2, 21. 22. 7, 39.).

Der blutige Rath des Kaiphas entschied über den Tod des Herrn. Indem Johannes dieses erwog, zugleich aber auch die seligen Folgen jenes Todes für das Heil des Volkes, ja der ganzen Welt überdachte, und so das merkwürdige Zusammentreffen gewahr wurde zwischen dem gleichsam durch den Herrn selbst geheiligten Ausdruck von dem Wesen und Zwecke seines Todes (vergl. Matth. 26, 28. Mark. 14, 24. Luk. 22, 20.) und zwischen den Worten jenes blutigen Rathes, schien es ihm, als gewönne des Hohenpriesters Ausspruch einen höheren Sinn, und als sey, wie einst durch Gottes Willen Bileams Fluch in seinem Munde sich in Segen verwandelt hatte, so hier durch Gottes gnädige Fügung das verderbliche Wort des Kaiphas zu einer Weissagung geworden von dem durch den Tod des Herrn der Welt erworbenen Heile. Das Wort des Hohenpriesters, will Joh. sagen, in welchem Sinne und Umfange ist es wahr geworden und in Erfüllung gegangen! Nicht bloß zum Besten des Jüdischen Volkes (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους), sondern auch, wie die tägliche Erfahrung lehrt, um die in aller Welt und unter allen Völkern zerstreueten Kinder Gottes, d. h. alle göttlich Empfänglichen (vergl. 8, 47.) zu Einer Gemeinschaft zu versammeln (vergl. 10, 16.), sollte Christus sterben. In diesem Sinne aber konnte Kaiphas, der an sich ungöttliche, jenes bedeutungsvolle Wort nicht aus sich selber re-

den, ſondern eben als damahliger Hoherprieſter [1]) (ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου) hat er es wie aus göttlichem Antriebe, ihm ſelber unbewußt [2]), geweiſſagt. — Das Auffallende und Schwierige hierin verſchwindet, wenn man erwägt, daß Joh. nach der Denkweiſe der Zeit im göttlichen Worte und Thun das Unmittelbare vom Mittelbaren, das Bewußte und Unbewußte überhaupt nicht unterſchied; ferner nach der Theorie von der Bath Kol [3]), dem Echo, der secundaria vox, überhaupt der allegoriſchen Auslegungsweiſe der Zeit, in die doppelſinnigen Worte des Kaiphas gleichſam das abſolute Gotteswort als ὑπόνοια hineinlegte, aber bewußten und unbewußten Sinn nicht unterſcheidend, die ſo gewonnene Weiſſagung des Kaiphas, des damahligen Hauptes der Feinde Jeſu, nicht anders zu erklären vermochte, als aus der populären im A. T. begünſtigten Vorſtellungsweiſe der Zeit [4]), daß dem hohenprieſterlichen Amte, als ſolchem, die Gabe der Weiſſagung eigenthümlich beywohne, unabhängig von der Würdigkeit, ja dem Bewußtſeyn der Perſon.

---

1) Euthymius: οὐχ ὡς ἄξιος, — — οὐ δι' οἰκείαν ἀρετήν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα.

2) Ueber das unbewußte Weiſſagen, wovon das A. T. ſelbſt nichts weiß, wohl aber die Rabbinen, ſ. Wetſtein und Schöttgen zu d. St. Schemoth R. 1. heißt es: vaticinata est filia Pharaonis et nesciebat, quid vaticinaretur. Ialcut Rubeni f. 146. Ecce quid loquatur Balak (magus et propheta Iudaeis visus) Num. 21, 6.: vaticinatus est et nescit, quid vaticinetur.

3) S. zu 12, 28 ff.

4) Man ſ. Exod. 4, 15. Num. 27, 19 ff. Deut. 17, 12. Joſephus Archäol. 6, 6. 3. heißt es von Saulus: κελεύει τὸν ἀρχιερέα λαβόντα τὴν ἀρχιερατικὴν στολὴν (Urim und Thummim), προφητεύειν αὐτῷ περὶ τῶν μελλόντων. 1 Sam. 22, 10. 23, 6. 9. 2 Sam. 2, 1. 5, 19. 21, 1. Geiſtiger ſagt Philo: ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἱερεὺς εὐθύς ἐστι προφήτης, οὐ γένει μᾶλλον ἢ ἀρετῇ παρεληλυθὼς ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θεραπείαν. De creatione principum oder de justitia, Opp. ed. Mangey Tom. II. p. 367. Ausdrückliche Belege für jene Vorſtellungsweiſe ſind dieß nicht, aber die Stellen berechtigen zu der Vermuthung, daß die Juden mit dem hohenprieſterlichen Amte die unbewußte Weiſſagung verbunden dachten. Vgl. die Anmerk. v. Grot. zu d. St.

Daß durch dieſe Stelle eben ſo wenig die mißverſtandene Lehre von der Amtsgnade der Geiſtlichen [1]), als die Lehre von der Infallibilität des römiſchen Papſtes irgendwie begründet werden könne, leuchtet von ſelbſt ein. Da die Unterſcheidung zwiſchen bewußter und unbewußter Weiſſagung, wozu wir uns jetzt für verpflichtet halten, mehr dem Gebiete der wiſſenſchaftlichen Auslegung, als dem Gebiete des Glaubens angehört, ſo iſt jeder Verſuch, durch eine andere Auslegung den Worten, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, einen beſſeren, oder, wie man meint, unſrem jetzigen Chriſtlichen Denken mehr entſprechenden Sinn abzugewinnen, eben ſo unnöthig, als vergeblich. Lightfoot und einige andere legen einen beſonderen Nachdruck auf das τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, und, die Weiſſagung des Kaiphas für eine wirkliche haltend, ſagen ſie, die Ausgieſſung des heiligen Geiſtes in jenem Jahre ſey ſo überreich geweſen, daß auch dem Jüdiſchen Hohenprieſter einiges davon zu Theil geworden ſey. Aber ſchon Vitringa hat dieſe ſeltſame Reactionseregeſe aus Joh. 7, 39. glücklich widerlegt [2]). Andere, ὅτι als Cauſalpartikel nehmend, leiten die Weiſſagung des Hohenprieſters her aus der wunderbaren Kraft des an außerordentlichen Ereigniſſen überreichen Todesjahres Jeſu [3]). Andere nehmen dem Worte προφητεύειν ſeine gewöhnliche Bedeutung. Noch Andere ſuchen ſich durch veränderte Interpunction zu helfen, indem ſie hinter ἐκείνου ein Punctum ſetzen und den Sinn ſo angeben: Kaiphas ſagte es (V. 50.) nicht, wie er nemlich ſelbſt behauptete, bloß aus ſich, ſondern von Amtswegen. Er weiſſagte aber (füge Johannes hinzu) gewiſſermaßen u. ſ. w. [4]). Gezwungen,

1) Vgl. Scharbau de Caipha ejusque vaticinio. Lub. 1715. p. 22.
2) Observatt. sacrae Vol. II. lib. VI. cap. 13.
3) S. Lampe zu d. St.
4) So Paulus in ſ. Comment. zu d. St. und Heumann.

wie ſie ſind, bedürfen dieſe Auslegungen keiner weiteren Widerlegung. — Kuinöl behauptet, ἐπροφήτευσεν ſey hier κατὰ τὸ φαινόμενον zu verſtehen, auch ὅτι durch denn zu überſetzen. Das letztere behauptet nur Lampe. Die Vulg. hat quia. Allein natürlicher iſt, ὅτι als Objectſatzpartikel zu nehmen. Das ἀλλὰ V. 51. ſchreitet zu ſtark ein, als daß τοῦτο als Object zu εἶπεν und ἐπροφήτευσεν zugleich bezogen werden könnte. Dazu kommt, daß nach Joh. das hoheprieſterliche Amt der Grund der Weiſſagung iſt, nicht die folgende factiſche Erfüllung des Geweiſſagten. Was aber das προφ. κατὰ τὸ φαινόμενον betrifft, ſo darf nicht überſehen werden, daß zwar nicht wir, wohl aber Joh. nach der Vorſtellung ſeiner Zeit ein Recht hatte, den Ausſpruch des Kaiphas unmittelbar für eine wirkliche Weiſſagung zu halten.

V. 53. Da die Meinung des Kaiphas durchging, ſo berathſchlagte man weiter, wie man den Zweck erreichen möchte, Jeſum zu tödten. Dieß iſt der Sinn. Aber ἵνα iſt eben ſo wenig nach συμβουλεύσασθαι, als nach irgend einem andern Verbum ſo viel als πῶς, ſondern es bezeichnet den Zweck, deſſen Erreichung Gegenſtand der Berathſchlagung war, vergl. 12, 10. Matth. 26, 4. Mark. 14, 1. Luk. 22, 2.

V. 54. Ephraim, wohin ſich Jeſus, von dem Beſchluß des Synedriums vielleicht durch heimliche Freunde benachrichtigt, mit ſeinen Jüngern zurückzog, iſt, wie nach Lightfoots Unterſuchungen [1]) allgemein angenommen wird, ein nördlich von Jeruſalem einige Meilen entferntes, nahe an der Jüdiſchen Wüſte bey Bethel [2]) liegendes Städtchen.

V. 55–57. Es war gewöhnlich, daß diejenigen, welche irgendwie Levitiſch unrein waren, noch vor dem Paſcha nach Jeruſalem hinaufgingen, um ſich daſelbſt für die Feſtfeyer

1) S. Disquis. chorographica in Joan. cap. VII. n. 1. Vergl. Winers Realwörterb. Bd. 1. S. 292.
2) S. Joseph. de B. J. 4, 9. 9.

zu reinigen durch Lustrationen und Opfer, vergl. 4 Mos. 9, 10. 2 Chronik. 30, 17 f. [1]). Die Suchenden und Fragenden V. 56. können wohl nicht gut aus der Gegend von Ephraim gewesen seyn, wie Grotius meinte, diese würden eben Jesum nicht gesucht haben. Richtiger bezieht man ἐκ τῆς χώρας ohne Pronomen auf die Jüdische Landschaft im Gegensatz gegen die Stadt. — Es scheint, daß das Synedrium gleich nach dem Beschlusse, Jesum zu tödten, den Befehl V. 57. gegeben hatte. Eben dieß veranlaßt die Frage der Leute unter einander im Tempel V. 56. Vielleicht, daß Jesus sonst vor dem Feste in Jerusalem zu seyn pflegte. Da sie ihn nicht finden, fragen sie einander, mehr aus Neugier und auf den Ausgang der Sache gespannt, als aus böser Absicht: Was dünket Euch, daß er nicht kommen wird auf das Fest? Nicht in zwey Fragen ist der Satz aufzulösen, sondern ὅτι ist das in der Frage oft vorkommende ὅτι der näheren Bestimmung oder Beziehung des δοκεῖ. Da das Fest noch bevorstand und Jesus noch kommen konnte, wie er denn wirklich kam, so ist die Fassung des Conjunct. Aorist de re incerti temporis — sed brevi temporis momento agenda [2]) allein richtig. Das verstärkende οὐ μὴ steht sowohl in Fragen mit bejahender als auch verneinender Antwort. Von der ersteren Art ist 18, 11. ein Beyspiel. Aber hier in dem abhängigen Satze, wo die eigentliche Frage τί δοκεῖ ὑμῖν ist, wodurch der Satz ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ in Frage gestellt wird, liegt in οὐ μὴ die Verneinung des Kommens. In Beziehung auf V. 57. mußte es überwiegend wahrscheinlich seyn, daß er nicht kam. Statt δὲ καὶ V. 57. hat Lachm. bloß δέ. ABKL, Origen. und mehrere Minuskeln lassen καὶ aus. Nur D hat es. Man könnte es

1) S. Lampe zu d. St.

2) S. Hermann Sophocl. Oedip. Col. 853. p. 186. Conjunctivo aor. locus est aut in eo, quod jam actum est (Sophocl. Philoct. 416.), aut in re incerti temporis sed semel vel brevi temporis momento agenda.

ausgelaſſen haben, weil es in dieſem Zuſammenhange nicht ſchicklich ſchien. De Wette bemerkt richtig, wenn es unecht iſt, ſchließt ſich der Satz eben nur als Erläuterung zu V. 56. an. Iſt es echt, ſo iſt das Verhältniß dieſes, daß man wegen des V. 53. gefaßten Beſchluſſes des Synedriums glaubte, er werde nicht kommen, zumahl da die Hohenprieſter und Phariſäer auch den Befehl gegeben hatten u. ſ. w. Aber wußte das Volk von jenem Beſchluſſe? Läßt ſich dieß nicht annehmen, ſo iſt die Lachm. Leſeart vorzuziehen.

XII, 1 — 11.

Die Salbung Jeſu in Bethanien.

Zufolge derſelben Regel, welche Jeſus 11, 9. 10. aufgeſtellt hat, geht er trotz der Gefahr zum Feſte nach Jeruſalem.

Nach der Erzählung 11, 1 ff. iſt die Einkehr in Bethanien und ſeine feſtliche Bewirthung daſelbſt natürlich.

V. 1. Die bey ſpäteren Schriftſtellern häufige chronol. Formel: *Πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα*, ſtatt *ἓξ ἡμέραις πρὸ τοῦ π.* vergl. Amos 1, 1. 4, 7. 2 Makk. 15, 36. *πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαϊκῆς ἡμέρας*, Joſeph. Archäol. 15, 14. Aelian Hist. Anim. 11, 19., iſt von Winer[1]) hinreichend erklärt worden.

Die Rechnung der 6 Tage vor Oſtern iſt verſchieden, je nachdem man die termini a quo und ad quem verſchieden beſtimmt[2]). So viel iſt klar, Johannes meint als terminus ad quem rückwärts den Tag der Ankunft Jeſu in Bethanien. Dieſen aber rechnet er zu den ſechs Tagen mit. Verſteht er nun unter dem terminus a quo den erſten Paſchatag im ſtrengen Sinn, den, an welchem man das Paſchalamm aß, alſo vom 14ten Niſan Abends bis

1) Gramm. S. 513.

2) S. die Litteratur des Streits hierüber in Haſe's Leben Jeſu, 3te Aufl. §. 104.

zum 15ten Abends, und rechnet er dieſen zu den ſechs Tagen nicht mit, ſo iſt der ſechste Tag vor dem Paſcha der 9te Niſan [1]). Wenn nach unſren Wochentagen der erſte Paſchatag mit Donnerstag Abend anfing, ſo kam Jeſus nach Bethanien zwiſchen Freytag Abend und Sonnabend Abend, alſo gerade an einem Sabbat [2]). — Grotius ſagt aber, Jeſus müſſe prosabbato nach Bethanien gekommen ſeyn, neque enim sabbato tantum itineris fecisset. Er nimmt an, daß Jeſus an einem Freytage, etwa gegen Abend, alſo am 8ten Niſan nach Bethanien gekommen ſey. Ob aber Jeſus den Sabbatweg wohl ſtreng gehalten hat? Möglich, daß er ihn ſtreng hielt. Aber mußte er gerade am 9ten Niſan von Ephraim kommen, welches freylich von Bethanien mehr als einen Sabbatweg entfernt geweſen zu ſeyn ſcheint? Auch Schneckenburger [3]) nimmt an, daß Jeſus am 8ten Niſan nach Bethanien kam; er rechnet aber als terminus a quo den 14ten Niſan (d. h. v. 13ten Abends bis zum 14ten Abends,), den er ausſchließt von den ſechs Tagen, und ſtellt als Schema der ſechs Tage folgendes auf: 13 Niſan (vom 12ten Abends bis zum 13ten Abends, erſter Tag der ſüßen Brote — 10ten Niſan (von dem Abend des 9ten bis Abend des 10ten) Einzug in Jeruſalem, 9ten Niſan (Abends des 8ten bis Abend d. 9ten) Gaſtmahl in Bethanien, 8ten Niſan Ankunft in Bethanien. Allein ich zweifle, daß der 13te Niſan ſchon als erſter Tag der ſüßen Brote angeſehen werden kann. Erſt am 14ten Niſan von 9 Uhr Morgens [4]) an hatte man ſich des geſäuerten Brotes zu enthalten. Wenn der erſte eigentliche Paſchatag nach Schneckenburger ſelbſt der 15te

1) So auch Theophylakt.
2) So Lightfoot in ſeinem chronol. Schema zu V. 2.
3) Chronologie der Leidenswoche in den Beiträgen zur Einleit. S. 14.
4) So Ideler Lehrbuch d. Chronol. S. 215. Anmerk. Nach Reland Antiqq. sacrae ed. Vogel p. 265. a meridie 14 Nis. (ita definierunt Sapientes).

Niſan iſt, ſo kann, wenn dieſer Tag der terminus a quo iſt, der nicht mitgerechnet werden darf, ſechs Tage vor Oſtern nur der 9te Niſan ſeyn.

V. 2. Da die Martha nach ihrer Art aufwartet, ſo ſcheint es, als ſey das Mahl zu Ehren des Herrn im Hauſe des Lazarus gehalten worden. Matthäus und Markus aber, die uns offenbar dieſelbige Geſchichte erzählen [1]), nur als ſpäter geſchehen, worin ſie aber Unrecht haben, ſagen (Matth. 26, 6. Mark. 14, 3.), ſie ſey im Hauſe Simons des Ausſätzigen vorgefallen. War dieſer Simon vielleicht ein Verwandter des Lazarus? Oder verwechſeln die beyden Evangeliſten dieſe Geſchichte wenigſtens im Anfange mit einer früheren ähnlichen im Hauſe eines Phariſäers Simon, von der uns Lukas erzählt K. 7, 36–50. [2])? Da Matthäus und Markus die Erzählung aus der zwey-

1) Lightfoot, Wolf u. a. halten die Geſchichte im Matthäus und Markus für eine ganz andere. Aber die innere und äußere Aehnlichkeit iſt zu groß, und die Differenz zu gering, und vom Standpuncte der heutigen Kritik leicht zu löſen.

2) Schleiermacher hält in ſeinem kritiſchen Verſuch über den Lukas S. 110–114. die von Lukas Kap. 7, 36 ff. erzählte Geſchichte für eine und dieſelbige auch mit der Johanneiſchen. Es ſey dieß, ſagt Schleiermacher, eins der merkwürdigſten und lehrreichſten Beyſpiele von der Art, wie wirklich bey Johannes Berichtigungen der andern Evangeliſten vorkommen. Joh. ſcheine die Erzählung des Lukas und die des Matthäus und Markus vor ſich gehabt zu haben. Indem er ſie aber nur berichtigen wolle, habe er auch keine Urſache, die Rede Chriſti an die Phariſäer anzuführen; er vertheidige nur die andern Jünger, daß ſie an dem Judas nicht Theil genommen, und die Frau, daß ſie keine Sünderinn im gemeinen Sinne des Wortes geweſen. — Allein mir fehlt alle Spur einer berichtigenden Form in der Erzählung des Johannes. Worauf es dabey ankam, das Verhältniß der Erzählung des Lukas zu der des Matthäus und Markus irgendwie anzudeuten, darüber ſagt Johannes keine Sylbe. Um einigermaßen die Identität ſeiner Erzählung mit den beyden andern zu bezeichnen, hätte er doch wenigſtens des Simon erwähnen müſſen. Ueberhaupt aber iſt die Verſchiedenheit in den einzelnen Zügen zwiſchen Lukas und Johannes, beſonders am Schluſſe ſo groß, und das Wort ἁμαρτωλός Luk. 7, 37. ſo widerſpenſtig, daß man ſich ſchwerlich länger als auf einen Augenblick mit dieſer Anſicht befreunden kann.

ten, dritten Hand zu haben scheinen, Johannes aber vollständiger und genauer erzählt, und es immer höchst unwahrscheinlich ist, daß Martha, wenn auch in einem vielleicht verwandten doch fremden Hause aufwartete, so ziehe ich die letztere Vermuthung vor. Daß Lazarus (ὁ τεθνηκώς, was Lachm., weil Bac es auslassen, in Klammern setzt) als einer der Tischgenossen besonders erwähnt wird (τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ, Griesbach und Lachm. statt der recepta συνανακ.), hat etwas Auffallendes. Soll darin liegen, daß Lazarus selber Gast, also das Gastmahl in einem andern Hause war? So meint Olshausen. Aber das Gastseyn liegt nicht im ἀνακεῖσθαι. Ist das Mahl wirklich im Hause des Lazarus, worauf doch das διακονεῖν der Martha bestimmt hinzudeuten scheint, so kann darin nur eine bewährende Beziehung auf die Erweckung des Lazarus liegen. Dieser erscheint wieder im vollen Genuß der Gesundheit.

V. 3. Maria ehrt den Gastfreund durch ungewöhnliche Zeichen liebevoller Verehrung. Das Gewöhnliche war, dem Gastfreunde die Füße zu waschen, aber das Abtrocknen mit den Haaren galt als ein Zeichen besonderer Verehrung, vergl. Luk. 7, 44. Man salbte dem Gastfreunde das Haupt, aber das Salben der Füße galt als etwas ganz Besonderes, vergl. Luk. 7, 46. [1]). Maria nimmt zum Salben eine Menge des kostbarsten Nardenöles. Bolten fand eine λίτρα (ein Gewicht von 12 Unzen) auch zu viel, wie die Jünger, aber aus philologischem Interesse; der Griech. Uebersetzer des Aram. Originals habe, meinte er, נרדא (Gefäß

1) Ueber die antike Sitte des Salbens bey den Mahlzeiten überhaupt vergl. Stuckius Antiquitates convivales lib. 3. c. 15., und was die Sitte unter den Juden insbesondere betrifft, Lightfoot zu unsr. St. zu Matth. 26, 7. und Mark. 14, 3. Bey den Juden galt das Salben des Hauptes und der Füße der Gastfreunde als ein Zeichen großer Verehrung. Nach Athenäus 12, 78. p. 553. war das Salben der Füße durch Jungfrauen bey den Athenern τῶν τρυφώντων.

ἀλάβαστρον μύρου Matth. 26, 6. Mark. 14, 3.) mit נרד (Pfund) verwechſelt. Längſt aber hat man eingeſehen, wie grundlos und unnöthig dieſe Hypotheſe iſt [1]). Viel muß es geweſen ſeyn, was Maria verbrauchte, ſonſt konnten die Jünger nicht von einer Verſchwendung und Judas nicht von dem Verkaufe zu 300 Denarien ſprechen. — Aus der Stellung der Adjective νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ſieht man, daß πιστικὴ den ſubſtantiviſchen Begriff der Narde ſelbſt beſtimmt als eine beſondere Art, wozu πολύτιμος das Beywort iſt. Was aber die νάρδος πιστικὴ betrifft, ſo ſcheint mir auch nach der gründlichen Unterſuchung darüber von Dr. Fritzſche zu Mark. 14, 3. noch nicht möglich, mit Sicherheit zu beſtimmen, was damit gemeint iſt.

Man ſollte glauben, die alten Ausleger müßten etwas Genaueres darüber wiſſen. Euthymius, Theophylakt, tragen die damahls gangbar gewordene Erklärung vor, daß πιστικὴ ſo viel ſey, als echt, unverfälſcht. Euthymius ſagt zu Mark. 14, 3.: πιστικὴν καλῶν, ὡς ἔοικε, τὴν ἄκρατον καὶ καταπεπιστευμένην εἰς καθαρότητα, ἢ καὶ προσηγορία τις ἦν τοῦτο μύρου. Aber was für eine προσηγορία? Eben ſo zu unſrer Stelle. Auf gleiche Weiſe Theophylakt zu Mark. 14, 3.: πιστικὴν δὲ νάρδον νοεῖ ἤτοι εἶδος νάρδου οὕτω λεγόμενον πιστική, ἢ τὴν ἄδολον νάρδον καὶ μετὰ πίστεως κατασκευασθεῖσαν. Bey unſrer Johan. Erzählung knüpft Theophylakt an die letztere Erklärung ſeine allegoriſche Deutung von der koſtbaren Tugend der πίστις. Schon Hieronymus hat dieſelbe Erklärung und eine ähnliche Allegorie [2]). Eben ſo Victor Antiochenus zu Mark. 14, 3. [3]). Chryſoſtomus

1) S. Eichhorns Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 261.

2) Comment. zu Matth. 26, 7. Nardum pistícam posuit h. e. veram et absque dolo, ut fidem ecclesiae et gentium (?) demonstraret.

3) S. Victor Antioch. aliorumque ss. PP. Ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἁγ. εὐαγγ. Ed. Matthaei Vol. II. p. 70.

und Cyrill ſchweigen über die νάρδος πιστικὴ gänzlich. Auguſtin räth auf eine Ortsbezeichnung, aber er weiß keinen Ort [1]). Schade, daß des Origenes Erklärung von unſrer Stelle verloren gegangen iſt. Vielleicht würde ſich daraus die andere von Theophylakt und Euthymius nur angedeutete Erklärung, wonach die πιστικὴ eine beſondere Art des Nardenöhles ſeyn ſoll, beſtimmter erkennen laſſen. Weder Theophylakt und Euthymius, noch Hieronymus wußten etwas Gewiſſes von der νάρδος πιστικὴ. Alles, was die Alten ſagen, iſt Vermuthung. Die Erklärung durch ἄκρατος, ἄδολος u. ſ. w. empfahl ſich ihnen wegen der leicht daran anzuknüpfenden Allegorie am meiſten. — Auffallend iſt, daß die νάρδος πιστικὴ bey den Claſſikern ausdrücklich nirgends vorkommt, auch bey Klemens von Alexandrien nicht, obwohl dieſer Paedagog. 2, 8. viel von Salben und ihren verſchiedenen Arten ſpricht. Dieß wäre unerklärlich, wenn νάρδος πιστικὴ ein beſtimmter geläufiger Kunſtausdruck geweſen wäre. Aber von der andern Seite behält die Lat. Ueberſetzung nardi (unguenti) pistici conſtant bey, was vorausſetzt, daß ſie einen techniſchen Ausdruck darin fand, der nicht überſetzt werden konnte. — Unter den verſchiedenen Erklärungen [2]) ſind in der neueren Zeit nur zwey auf die engere Wahl gekommen. Die eine erklärt nach dem Vorgange der alten Interpreten πιστικὴ durch echt, unverfälſcht; die andere, ſo viel ich weiß zuerſt von Caſaubonus [3]), dann H. Stephanus und Beza empfohlen, neuerdings beſonders von Fritzſche [4]) erörtert, leitet πιστικὴ von

1) August. Tract. 50: Quod ait pistici, locum aliquem credere debemus, unde hoc erat unguentum pretiosum. Er fügt hinzu: Nec tamen hoc vacat et sacramentum optime consonat. *Πίστις* Graece fides dicitur.

2) Die verſchiedenen Erklärungen ſ. bey Lampe zu d. St. und Celsius Hierobotanicum P. 2. p. 5 sqq.

3) Annotat. in N. T. und Exercitatt. Antibaron. XIV, 13.

4) Vergl. Winers Grammat. §. 16.

πίνω ab und überſetzt νάρδος πιστική durch nardus liquida, oder potabilis, potulenta. Die erſte gründet ſich beſonders auf die Notiz des Plinius H. N. 12, 26., daß das Nardenöl nicht ſelten verfälſcht werde mit der pseudonardus herba, quae ubique nascitur crassiore atque laxiore folio et colore languido in candidum vergente. Plinius bemerkt außerdem: sincerum (nardum) quidem levitate deprehenditur et colore rufo, odorisque suavitate et gustu maxime siccante os sapore jucundo [1]). Schon vor Plinius klagt Dioskorides de materia medica 1, 6. und 7. über die Verfälſchung ſowohl der Syriſchen und Indiſchen, als der Celtiſchen Narde. Aber den beſtimmten Gegenſatz und Ausdruck νάρδος πιστική in dieſem Sinne kennt er nicht. Die Hauptſache aber iſt, daß πιστικὸς in der Bedeutung von γνήσιος, δόκιμος (echt, unverfälſcht) nicht nachgewieſen werden kann. Unmittelbar von πίστις oder richtiger πιστὸς bezeichnet πιστικὸς im Allgemeinen, was zum Glauben gehört, oder dazu geſchickt iſt. Tranſitiviſch kommt es vor für πειστικός [2]), überzeugend, qui fidem facit; dann aber, ganz wie πιστὸς gewöhnlich gebraucht wird, qui fidem habet, glaubhaft, treu. So hat es z. B. Artemidor Oneirocrit. 2, 32. γυνὴ πιστικὴ καὶ οἰκουρός [3]). In dieſem

1) Plinius lobt das Indiſche, aber er ſagt: in nostro orbe (alſo in der Römiſchen Welt) proxime laudatur Syriacum. War das Nardenöl in unſrer Stelle auch Syriſches? Die echte Nardenpflanze war nur in Indien zu Hauſe. Abarten davon hatte man wohl auch in Paläſtina u. Syrien. S. Winers Realwörterb. 2. 161.

2) Aristot. Rhet. 1, 2. von den Wiſſenſchaften außer der Rhetorik, ἑκάστη περὶ τὸ αὐτῇ ὑποκείμενόν ἐστι διδασκαλικὴ καὶ πιστική.

3) 2, 66. (3, 54.) nennt er die treue häusliche Frau πιστὴ καὶ οἰκουρός. Eben ſo Cedrenus Annal. an mehreren Stellen p. 345. 577. 596. von Perſonen, ὁ πιστικώτατος τῶν θεραπόντων. Veteres Glossae verborum juris Steph. p. 473. werden πιστικοὶ angeführt in dem Sinne: πιστικὸς λέγεται, ᾧ ἐμπιστεύονταί τινα πράγματα. διὰ τοῦτο καὶ τὸν κριθέντα ἀξιόπιστον εἰς φυλακὴν πλοίου, πιστικὸν λέγουσι τοῦ πλοίου.

Sinne konnte νάρδος πιστική, echte Narde, wohl nicht gut gesagt werden, ohne den Mittelbegriff des Zuverlässigen. Zwar bietet sich nirgends eine Stelle dar, wo πιστικὸς unzweifelhaft und unmittelbar so viel wäre, als γνήσιος, im Gegensatz gegen das Verfälschte, aber wie Dr. Winer richtig bemerkt, gerade die merkantilischen Ausdrücke haben oft ihren eigenen Sprachgebrauch, ihren Eigensinn. Man beruft sich auf Eusebius Demonstr. Evangel. lib. 9., wo im Zusammenhange einer sinnreichen Allegorie von Jesaias 9, 1. LXX. Τοῦτο πρῶτον πίε, ταχὺ πολὲμ χῶρα Ζαβουλὼν u. s. w. das Evangelium genannt wird die νοερὰ καὶ πνευματικὴ εὐφροσύνη τοῦ πιστικοῦ τῆς καινῆς διαθήκης κράματος. Der Lat. Uebersetzer aber wagt mit Recht nicht, πιστικὸν — κράμα durch sincera mixtura zu übersetzen. Er übersetzt spectans ad fidem. — Dieß ist am Ende die wahrscheinlichste Erklärung, weil Eusebius nachher den Gegensatz des Gesetzes und Glaubens besonders hervorhebt. Aber sollte nicht in Beziehung auf τοῦτο πρῶτον πίε Jes. 9, 1. πιστικὸν — κράμα potabilis — mixtura seyn können? Kurz vorher spricht Eusebius von dem Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana Joh. 2, 1 ff., und nennt es σύμβολον παράδοξον μυστικωτέρου κράματος, gleich darauf aber sagt er, die Stelle des Jesaias deute an, daß bey der Ankunft Christi nicht die Einwohner von Judäa und Jerusalem, sondern die Galiläer zuerst, πρώτιστοι, τοῦ πόματος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος theilhaftig werden würden. Ich halte es für möglich, daß Eusebius dort πιστικὸς als ein Derivatum von πιστὸς (von πίνω) trinkbar gebraucht hat.

Dieß führt zur Erörterung der andern Erklärung der νάρδος πιστικὴ durch nardus potabilis oder potulenta. Die früher häufige Uebersetzung liquida nardus, flüssiges Nardenöhl, ist nicht richtig. Man beruft sich auf Dioskorides de materia medica 1, 75., περὶ ναρδίνου μύρου.

Dioskorides spricht hier von der νάρδος λεπτή, nardinum unguentum tenue; dem besten; er nennt es νάρδος ὑγρά. Wahrscheinlich ist dieß verwandt mit νάρδος πιστικὴ (potabilis). Aber der Begriff des Trinkbaren liegt nicht unmittelbar darin. Nicht alles Flüssige ist auch trinkbar. Man muß streng bey dem Begriff des Trinkbaren, als einer besonderen Art des flüssigen Nardenöhles, stehen bleiben. Etymologisch hat diese Erklärung keine Schwierigkeit. Aeschylus hat Prometheus V. 480. folgende Zusammenstellung: οὐδὲ βρώσιμον, οὐ χριστὸν οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων χρείᾳ κατεσκέλλοντο. Der Scholiast erklärt πιστὸν durch πινόμενον, trinkbar. Wie von πιστὸς glaubhaft u. s. w. πιστικὸς in derselben Bedeutung, so kann auch von πιστὸς trinkbar πιστικὸς in demselben Sinne gebildet seyn [1]). Es fehlt freylich an einem Beyspiele für πιστικὸς in dieser Ableitung und in diesem Sinne bey den Profanscribenten. Aber wie, wenn die oben angeführte Stelle des Eusebius nach der von uns gegebenen Erklärung ein Beyspiel dafür wäre? Wenn das Wort in diesem Sinne auch den Alten nicht sehr geläufig war, (sie haben dafür πότιμος,) als Kunstausdruck der res unguentaria könnte man es gelten lassen; aber allerdings nur als einen provinziellen. Athenäus B. 15. p. 689. [2]) erwähnt unter den verschiedenen μύροις auch des trinkbaren Nardenöhls, nur unseren Ausdruck hat er nicht. Er soll auch νάρδον καταπίνειν haben, wie Casaubonus sagt, aber ich finde es nirgends. Hirtius de bello Hisp. 33, 5. sagt: Ipse (Scapula) de tempore coenavit, resinam et nardum

1) S. über das Etymologische besonders Fritzsche zu Mark. 14, 3. und Hall. Litt. Zeit. 1840. S. 179 ff.

2) Cap. 39. Ed. Schweigh. Hier sagt Hikesius: Τῶν μύρων ἃ μὲν ἐστι χρίματα, ἃ δ' ὑλείμματα· καὶ ῥόδινον μὲν πρὸς πότον ἐπιτήδειον, ἔτι δὲ μύρσινον, μήλινον· τοῦτο δ' ἐστὶ καὶ εὐστόμαχον καὶ ληθαργικοῖς χρήσιμον. — — Καὶ ἡ στακτὴ δ' ἐπιτήδειος πρὸς πότον, ἔτι δὲ νάρδος.

identidem sibi infudit. An der historischen Wahrheit des trinkbaren Nardenöhles ist also kein Zweifel. Auch liegt es wohl in der Natur der Sache, daß gerade das trinkbare Nardenöhl kostbarer war, als jedes andere. Aber wenn man auch aus allen diesen Gründen der Erklärung des Casaubonus geneigt wird, so reichen doch weder die philologischen noch historischen Data aus, um die Untersuchung für geschlossen zu erklären. Da die Lat. Uebersetzung und auch die Aethiopische πιστικῆς unübersetzt lassen, so kommt man leicht mit Augustin auf die Vermuthung eines Kunstausdruckes, der keine Uebersetzung gestattete, weil er nicht irgend ein Eigenschaftliches, sondern den örtlichen Ursprung der Narde bezeichnete. Aber vergebens sucht man nach dem Namen einer Stadt oder eines Landes, der in πιστικῆ versteckt wäre[1]. Auch würde dann der Ausdruck gewöhnlicher gewesen seyn. Bevor also nicht neue Data entdeckt werden, geht man am sichersten, die Entscheidung zu suspendiren.

Nach Matthäus und Markus gos Maria das Oehl dem Herrn auf das Haupt, nach Johannes salbt sie ihm die Füße. Wenn man, um die Relationen zu vereinigen, sagt, Maria habe beydes gethan, so ist dieß möglich. Aber der genauere Johannes würde auch beydes bemerkt haben.

V. 4. 5. Nach Matth. und Mark. sprechen von unnützer Verschwendung die Jünger alle, nach Joh. nur Judas, der Verräther. Möglich, daß die Jünger alle unwillig wurden über die Maria, und nur Judas darüber zu sprechen wagte. V. 8. ἔχετε scheint dieser Ansicht günstig.

1) S. Lampe zu d. St. Aus Aeschyl. Pers. 2. hat man geschlossen, es habe eine Persische Stadt Πίστειρα gegeben, woraus der Dichter πιστικὰ gemacht habe. Allein schon der zweyte Scholiast zu Aeschylus sagt von denen, welche dieß behaupten, δῆλον ὅτι ληροῦσι. Aber im Abulfeda meinte L. de Dieu, die Stadt ndd, Pist, als Hauptstadt Caramaniens, gefunden zu haben.

Aber würde Johannes dieß nicht angemerkt haben? Oder will er vielleicht ſagen, die Andern hätten es mit ihrem Vorwurf ehrlich gemeint, Judas aber nicht V. 6. [1])? Auf keinen Fall aber wollte Joh. ſich und die Andern ſchonen und nur den Judas verkleinern, indem er verſchwieg, was Matth. und Mark. erzählen. — Daß Judas den Preis des μύρον nicht überſchätzte, geht aus Plinius Preisangaben H. N. 13, 2. hervor. Judas meinte zunächſt Arme überhaupt (πτωχοῖς ohne Artikel). Aber aus V. 6. ergiebt ſich, daß er dabey vorzugsweiſe an die arme apoſtoliſche Genoſſenſchaft, alſo an ſich dachte.

V. 6. Ueber γλωσσόκομον bemerken die alten Lexikographen, daß es urſprünglich ein ἄγγειον τῶν αὐλητικῶν γλωττῶν (Phrynichus Praepar. Sophist. 32.) geweſen, nachher aber zur Bezeichnung jeder θήκη gebraucht worden ſey [2]). Hier, 13, 29. und 2 Chronik. 24, 8. 10. 11. iſt es ſo viel als βαλάντιον [3]), oder wie Nonnus ſagt: κίστη, τῇ ἔνι χαλκὸς ἔκειτο. — Statt εἶχε καὶ haben BDLQ. 1. 33. 157. ἔχων. Orig. lieſt ἔχων mit καὶ und ohne καί. Offenbar iſt ἔχων eine Correctur.

Nonnus erklärt τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζον durch ἀνηέρταζε, Theophylakt durch ἔκλεπτε. In der neueren Zeit iſt dieſe Auslegung faſt die gewöhnliche. Allerdings kommt βαστάζειν in der Bedeutung von auferre nicht nur bey den Claſſikern [4]), ſondern auch im N. T. vor; ſicher aber nur Joh. 20, 15., und hier nicht gerade in der Bedeutung des Stehlens. Eben ſo heißt βαστάζειν bey Joſephus, auf den man ſich beſonders

1) So Chryſoſtomus.

2) Vergl. Heſychius unter γλωττόκ. und γλωσσόκ. Phrynichus bemerkt, die alte echte Form ſey γλωττοκομεῖον geweſen. S. Lobeck Phryn. p. 98. 99.

3) So gebraucht es auch Plutarch, ſ. Wetſtein und Kypke zu d. St.

4) S. Kypke, Wolf, Elsner und Krebs zu d. St.

beruft, nie an sich heimlich wegnehmen, stehlen, sondern in den meisten Stellen, mit Gewalt forttragen. Der Begriff des Forttragens ist in den betreffenden Stellen Archäol. 7, 15. 3. 8, 2. 2. 8, 10. 3. der herrschende. Selbst Archäol. 9, 4. 5., wo Kypke behauptet βαστάζειν heiße clam auferre, steht es mit κομίζειν und ἐκκομίζειν parallel, und heißt schlechthin wegtragen und erst aus dem ganzen Context entsteht der Begriff des Stehlens. Was unsere Stelle betrifft, so scheint der fragliche Satz dem nächstvorhergehenden τὸ γλωσσόκομον εἶχε, ungleich paralleler, als dem ὅτι κλέπτης ἦν. Wenn τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν das diebische Entwenden näher bezeichnen sollte, so wäre es streng genommen zu viel und nicht wahr. Man sagt zwar, τὰ βαλλ. stehe für ἐκ τῶν βαλλ. oder ἐπὶ τῶν βαλλ., allein der gewöhnliche Sprachgebrauch von βαστάζειν scheint dieß nicht zu erlauben [1]). Aus diesen Gründen ziehe ich vor, die Stelle so zu übersetzen: er trug was in den Kasten geworfen wurde. Dieß ist die herrschende Bedeutung von βαστ. im N. T. Der Zusatz ist in diesem Sinne auch keineswegs müssig; er soll andeuten, daß das γλωσσόκομον, welches Judas trug, eben die milden Beyträge für den Unterhalt der Gesellschaft enthielt, wobey der Diebische in die Versuchung kam, unbemerkt Unterschleif zu treiben.

Nur Joh. weiß, daß Judas die gemeinschaftliche Kasse bestahl; die drey ersten Evangelien scheinen davon nichts gewußt zu haben. Ueberhaupt ist die Frage, ob Johannes, oder irgend ein anderer Jünger etwas davon wußte, so lange Judas die Kasse trug. Vielleicht, daß auch Jesus nichts davon merkte, oder, wenn er es zuletzt gemerkt hatte, nur seinen vertrautesten Jüngern erst in den letzten Augenblicken, wo der Verräther sie schon verlassen hatte, etwas davon sagte. Im Falle Jesus es wußte, und Judas nicht

1) Siehe die von den Observationsschreibern angeführten Stellen.

erſt in der allerletzten Zeit, ſondern ſchon länger die Kaſſe beſtahl, ſo entſteht ſehr natürlich die Frage, die ſchon Chryſoſtomus aufwirft, warum der Herr dem Betrüger die Kaſſe nicht abnahm und einem andern Jünger anvertraute? Mit der Antwort, welche Chryſoſtomus, Theophylakt und Euthymius darauf geben, Jeſus habe es gethan, ἵνα (Worte des Chryſoſtomus) πᾶσαν ἀνώψῃ πρόφασιν (nemlich des Verraths), οὐ γὰρ εἶχεν εἰπεῖν, ὅτι διὰ χρημάτων ἔρωτα τοῦτο ἐποίησεν, καὶ γὰρ ἐναντὶν εἶχεν ἐκ τοῦ γλωσσοκόμου τὴν ἀποδυρόμενος τὴν παραινυδίαν, wird ſich Niemand beruhigen, der das Bild der reinſten ſittlichen Würde unbefleckt wünſcht. Noch weniger genügt, ja entehrend iſt die Calviniſtiſche Antwort, daß ſich hier einer der dunklen geheimnißvollen Wege der göttlichen Prädeſtination zeige, und daß Jeſus darum dem Judas die Kaſſenverwaltung gelaſſen habe, damit ſeine Schlechtigkeit recht herausbrechen und ſich vollenden möchte. Τίς δύναται ἀκούειν; Lieber wollen wir ſagen, wie Chryſoſtomus, ehe er jene verunglückte Antwort gab, ὁ θεὸς οἶδεν. Am beſten aber iſt, allen ſolchen Antworten dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man annimmt, Jeſus habe, vielleicht kurz vor ſeinem Tode, von der heimlichen Dieberey des Judas eben ſo wenig etwas gewußt, als die Jünger, die auch erſt ſpäter, vielleicht gar erſt nach dem Tode des Verräthers etwas davon erfuhren, oder ſich auf allerley einzelne Anzeichen, die ſie früher unbemerkt gelaſſen, beſannen.

V. 7. 8. Auf jeden Fall war der Tadel V. 5. ungeziemend, und verrieth Mangel an Unterſcheidung und Verſtändniß höherer Beziehungen. Mild weiſet der Herr denſelben zurück, indem er zunächſt, um das Schöne und Wohlgefällige in dem Liebeszeichen der ſinnigen Maria hervorzuheben, ihrer Handlung eine höhere Bedeutung, eine Beziehung auf ſeinen nahen Tod giebt, dann aber die Regel aufſtellt, daß im ſittlichen Leben jedes ſeine Zeit und zu

seiner Zeit auch sein Recht habe [1]). — Vielleicht hatte Maria das kostbare Nardenöhl von der Leichenbestattung des Lazarus übrig behalten, τετήρηκεν αὐτό, vergl. V. 5., wenn es zu solchen ἐνταφιασμοῖς gebraucht wurde. In τετήρηκεν liegt nur, daß sie es bis jetzt als eine Kostbarkeit aufgehoben, nicht aber, daß sie es zum Begräbniß Jesu bestimmt hatte. Aber was zufällig schien, dem giebt Jesus die Bedeutung einer höheren Ordnung und Bezüglichkeit. — Statt der gewöhnlichen Leseart aber, deren Sinn nicht weiter zweifelhaft seyn kann, haben BDKLQ. 33. 42. u. s. w. Ar. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Vulg. It. exc. Brix., auch Nonnus, Ambros., August. ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τ. ἐντ. μου τηρήσῃ αὐτό. Diese Leseart hat Lachm. aufgenommen. Die größere Schwierigkeit empfiehlt sie. Nach der Regel kann ihr Sinn nur dieser seyn: Laß sie, erlaube ihr, daß sie die Salbe zu meinem Begräbnißtage aufbewahre [2]). Hier wird also die ἡμέρα τοῦ ἐνταφιασμοῦ als rein zukünftig gedacht, und man sieht sich genöthigt anzunehmen, daß Maria von dem Salben der Füße noch etwas übrig behielt, um es zur Bestattung Jesu aufzubewahren. So würde Christus die Maria nur deßwegen in Schutz nehmen, daß sie den Rest nicht zum Besten der Armen verkaufte. Aber der Vorwurf des Judas bezieht sich auf die Verschwendung bey dem Salben der Füße. Das ganze Pfund will er für die Armen verkauft wissen; eine so kostbare Salbung der Füße sey, meinte er, nicht nöthig gewesen. Das liegt klar in den Worten V. 5. Antwortet nun Jesus darauf, so muß ἵνα εἰς τὴν ἡμ. τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτὸ entweder wider die Regel von dem

---

1) Ueber das sittliche Moment in dem Verfahren Christi, in besonderer Beziehung auf den Judas, vergl. des sel. Dr. Schleiermachers letzte Predigt über Mark. 14, 1 ff. S. 4. und 5.

2) So die Vulg. ut — servet, und Nonnus:

θηλυτέρης λίπε δῶρον ἀμεμφέος, ὄφρα φυλάξῃ
σώματος ἡμετέρου κειμήλιον, εἰσόκεν ἔλθῃ
φοίνιος ἡμετέρων κτερέων ἐπιτύμβιος ὥρη.

Vergangenen verſtanden werden, oder die Leſeart iſt bey allem diplomatiſchen Scheine falſch. Die gewöhnliche Leſeart enthält eine Feinheit des Sinnes, den nicht jeder von den Alten verſtand. Jeſus ſpricht mit einer rührenden Prolepſis von ſeinem ἐνταφιασμός, als wäre er ſchon da; er betrachtet ſich ſchon als einen Todten, den die liebevolle Verehrung aufs koſtbarſte beſtattet. Zu dieſem Zuſammenhange der Gedanken, der mit einer gewiſſen Nothwendigkeit hervortritt, und durch die Parallele, beſonders bey Markus 14, 8. ὃ ἔσχεν αὕτη, ἐποίησεν, προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν —, als factiſch bezeugt wird, ſchickt ſich nur die recipirte Leſeart. Die andere iſt eine falſch erklärende Gloſſe, daraus entſtanden, daß man die Prolepſis nicht verſtand, und, weil der wirkliche ἐνταφιασμὸς faſt 8 Tage ſpäter war, die ganze Rede auf das Zukünftige bezog [1]).

V. 8. fehlt in Codex D. Möglich, daß er aus Matthäus und Markus herüber gekommen iſt; wenn er fehlte, würde man ihn nicht vermiſſen, um V. 7. zu verſtehen, welcher für ſich klar iſt. Aber der einzige Codex D giebt keine hinreichende Berechtigung, den Vers, der durch Matthäus und Markus als factiſch bezeugt wird, für unecht zu erklären. Da Johannes ſonſt ſo vollſtändig erzählt, iſt wahrſcheinlich, daß er dieſen gleich wichtigen Theil der Rede Jeſu nicht ausgelaſſen hat. Nur was Matth. 26, 13. und Mark. 14, 9. haben, läßt er aus, weil es wenigſtens ſo, wie dieſe es haben, von Chriſto nicht geſprochen zu ſeyn ſcheint. Nach Matth. und Mark. ſpricht Jeſus von den Armen zuerſt, dann beſtimmter von dem ἐνταφ. Schöner ſtellt Johannes die Deutung der Handlung voran; dann läßt er als Grund des ἄφες αὐτήν und zugleich ſeiner Billigung das ſchöne Wort über das Schickliche in der

1) Grotius bemerkt: Neque novum est, perperam intellecta perperam mutari.

Liebe nach ihren verschiedenen Verhältnissen folgen. — Beyläufig gesagt, man kann aus diesem Verse (vergl. V. 5.) schließen, daß Jesus wenigstens nicht im gewöhnlichen Sinne zu den Armen gehörte.

Wenn nicht Johannes die Charakteristik des Verräthers ganz besonders beabsichtigt hätte, so würde er die seinen Lesern ohnehin bekannte (vergl. 11, 2.) Geschichte von der Salbung gar nicht erzählt haben. Der Schein der Ergänzung oder Berichtigung des Matthäus und Markus entsteht daraus, daß Joh. die Erzählung aus der vulgären Evangelientradition als im Wesentlichen bekannt voraussetzt, sie aber genauer und pragmatischer mittheilt, als jene Tradition im Stande war es zu thun.

XII, 9 — 19.

Einzug in Jerusalem.

V. 9-11. Das Wunder der Erweckung des Lazarus wirkte noch fort. Die Ankunft Jesu in Bethanien, das Fragen der Fremden nach ihm, machte die Gemüther in Jerusalem von neuem aufmerksam darauf. Man hörte, man fragte, man sah und glaubte. Den Lazarus aus dem Wege zu räumen, versteht sich heimlich, schien den Hohenpriestern (dem Synedrium) das beste Mittel, dem Glaubenszuge des Volkes Einhalt zu thun. Vielleicht, daß die Hohenpriester [1]) dem Synedrium diese schändliche Maaßregel nur vorschlugen, aber nicht durchsetzten, noch weniger ausführten. Gleich darauf zogen wichtigere Dinge ihre und des Synedriums Aufmerksamkeit auf sich. Lampe versteht unter dem ὑπῆγον V. 11. den Abfall vom Juden-

1) Vielleicht hat Lampe Recht, wenn er sagt, der ἀρχιερεῖς werde hier nicht ohne Grund allein gedacht. Sie waren Sadducäer (vergl. AG. 5, 17.) und als solche dem Wunder der Auferweckung am abgeneigtesten.

thume; ſo aber, ohne alle Nebenbeſtimmung, wird ὑπάγειν nie gebraucht. Dem Hinausgehen nach Bethanien des Lazarus wegen folgte das Glauben an Jeſum; beydes zugleich wollte das Synedrium verhindern.

V. 12 und 13. Kam Jeſus am 9ten Niſan nach Bethanien, und blieb daſelbſt (vergl. V. 9-11.) den Sabbat über, von ſeinen Freunden durch ein Gaſtmahl geehrt, ſo iſt unter dem ἐπαύριον V. 12. der erſte Wochentag, (unſer Palmſonntag,) zu verſtehen [1]). Ob, wie Dr. Paulus vermuthet, das Sabbatsmahl in Bethanien ein Abendeſſen war, iſt ſchwer zu entſcheiden, aber nicht unwahrſcheinlich, da das Mahl am Mittag wohl ſchwerlich ungeſtört geblieben wäre durch die Beſuche aus Jeruſalem. Ob die Beſuchenden V. 9. 11., um das Geſetz vom Sabbatswege (denn Bethanien war weiter von Jeruſalem, als ein Sabbatsweg) nicht zu übertreten, am Sabbat nur bis an den Oehlberg hinausgegangen waren, um dann mit Anbruch des neuen Tages noch vor der Nacht bis Bethanien zu kommen [2]), oder ob ſie erſt nach beendigtem Sabbat Sonnabend Abend ausgingen, — iſt zweifelhaft. Dieſe Schwierigkeit iſt auf keine Weiſe ſo groß, daß man deßhalb genöthigt würde, ſich nach einer andern Tagesberechnung umzuſehen. — Bedeutender iſt eine andere Schwierigkeit, die aus der Differenz zwiſchen Johannes und den drey erſten Evangelien über den Ausgangspunct und die Art des feyerlichen Einzuges in Jeruſalem entſpringt. Nach den drey erſten Evangeliſten Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29, vergl. Matth. 20, 19. Mark. 10, 48. Luk. 18, 35. 19, 1. 2. kam Jeſus (wie Dr. Paulus annimmt am 8ten Niſan) von Jericho, wo er bey Zachäus übernachtet hatte, und zog noch an demſelbigen Tage, vielleicht gegen Abend,

1) So Lightfoot zu d. St.
2) S. Surenhus Mischna Tom. I. Praef. de tr. Erubin über das rabbiniſche Kunſtſtück, auf ſolche Weiſe das Sabbatsgeſetz zu umgehen.

in Jerusalem ein. In der Gegend von Bethphage und Bethanien, wo er Nachmittags ankommen mochte, schickt er zwey von seinen Jüngern in ein vor ihm liegendes Dorf und bekommt aus demselben einen jungen Esel, den er besteigt, und so, von der jauchzenden Menge den ihn begleitenden Festkaravanen als der verheißene Sohn Davids gepriesen, in die Stadt einreitet. Bey Johannes kommt Jesus von Bethanien, wo er einen Tagmarsch zu haben scheint, und wird von der ihm entgegenkommenden Festmenge auf ähnliche Weise und mit denselbigen Festgesänge eingeholt. Er zieht auch reitend auf einem Eselfüllen, was er aber zufällig findet, in die Stadt ein, während das mit ihm von Bethanien kommende Volk das Wunder der Auferweckung des Lazarus preiset und den Entgegenkommenden bezeugt.

Aehnlichkeiten genug, um beyde Erzählungen für eine und dieselbige Geschichte zu halten, aber auch Abweichungen und daraus entstehende Schwierigkeiten genug, um die Vermuthung einiger Kritiker [1]) zu rechtfertigen oder zu entschuldigen, daß Jesus zweymahl feyerlich und auf ähnliche Weise in Jerusalem eingezogen sey, das erste Mahl Freytag Abend von Jericho kommend, wovon Matth. Mark. und Luk. erzählen, das zweyte Mahl vielleicht schon Tags darauf, oder zwey Tage darnach, von Bethanien aus, welches Johannes erzähle.

Die ältere Evangelienharmonistik hat sich mit dem Ergänzungs- oder dem Berichtigungszwecke des Johanneischen Evangeliums, und machte, so gut es gehen wollte, aus beyden Erzählungen eine. Die neuere Kritik aber kann sich damit nicht begnügen. Sind die Berichte der drey ersten Evangelien neben so sicher und genau als der

1) S. Paulus Comment. Bd. 3. S. 84 ff. 2te Ausg. u. Schleiermachers krit. Versuch über die Schriften des Lukas. S. 243 ff. Vergl. Paulus exeget. Handbuch über die drey ersten Evangelien 3. 1. S. 87 - 102.

Johanneiſche, ſo bleibt freylich nichts übrig, als auf die angegebene Art einen zweyfachen Einzug zu ſtatuiren. Mark. 11, 11. ſcheint dieſe Anſicht zu begünſtigen und den von Joh. erzählten zweyten Einzug anzudeuten.

Aber die Wiederholung derſelben feyerlichen Handlung zwey Tage hintereinander [1]) unter denſelben ſelbſt zufälligen Umſtänden, iſt nicht nur an ſich, ſondern ganz vorzüglich in dieſem Zuſammenhange der Begebenheiten, wo dem Herrn alles darauf ankam, jedes unnöthige äußere Aufſehen und den bey einem zweymahligen Einzuge leicht entſtehenden Schein, als ſey er der gehoffte politiſche König Iſraels, zu vermeiden, eben ſo unwahrſcheinlich, als in dieſem Falle das gänzliche Schweigen der ſämmtlichen Evangeliſten, auch des Johannes und Markus 11, 11., über jene Wiederholung unerklärlich. In der That wiſſen ſämmtliche Evangeliſten nur von einem einmahligen Einzuge. In dieſem Falle aber erſcheint die Johanneiſche Erzählung als die genauere. Daß Joh. bey dem erſten Einzuge in die Stadt nicht mit zugegen geweſen, weil er von Jeſu nach Bethanien vorauf geſchickt worden ſey, um ſeine Ankunft anzumelden, und alſo deßhalb nichts davon erzähle, iſt eine Vermuthung, nur zu Gunſten des zweyfachen Einzugs, welche doch das Schweigen des Joh. nicht genügend erklärt. Daß der Bericht des Matthäus von keinem Augenzeugen ſey, hat Schleiermacher bis zur Evidenz erwieſen. Man kann zugeben, daß die Erzählungen des Lukas und Markus von Augenzeugen herrühren, aber Markus iſt im Anfange eben ſo unvollſtändig und ungenau, als Lukas am Ende des Einzugsabſchnittes, und es iſt völlig

1) Am wahrſcheinlichſten iſt noch, wenn der erſte feyerliche Einzug am Freytag Abend Mark. 11, 11. gleich Tags darauf in der Frühe (am Sabbatmorgen) wiederholt wurde. Was will man dann aber mit dem ἐκείνου (denn Jeſus kam in dieſem Falle erſt ſpät Abends aus der Stadt nach Bethanien, vgl. Mark. 11, 10., wo die Sabbatsmahlzeit ſchon vorbey war,) und mit den Beſuchen aus Jeruſalem, Joh. V. 9. 11., machen? —

unbeſtimmbar, in welchem Grade die Augenzeugen genau erzählt, oder ihre Erzählungen ſich unverletzt erhalten haben. Daß die drey erſten Evangeliſten wenigſtens in dem, was ſich unmittelbar nach dem von ihnen erzählten Einzuge in die Stadt zutrug, ſehr in Unordnung ſind, iſt ganz unleugbar. Die Tempelreinigung, von der ſie erzählen, geſchah, wie wir zu 2, 19 ff. gezeigt haben, gar nicht an dieſem Paſcha. Sind aber die drey erſten Evangeliſten hierin falſch berichtet, ſo fällt nicht nur eine der Haupturſachen, einen zweyfachen Einzug anzunehmen, weg, ſondern es entſteht auch der leicht zu rechtfertigende Verdacht, daß ſie auch das unmittelbar Vorhergehende ungenau erzählen. Wenn ſie nun auch den Anfangspunct des Einzugs, nemlich von Bethanien und Bethphage und der Umgegend des Oehlberges aus, im Allgemeinen richtig angeben, ſo ſcheinen ſie doch mit den näheren Umſtänden unmittelbar vor dem Einzuge, und den chronologiſchen Verhältniſſen der ganzen Begebenheit zu unbekannt geweſen zu ſeyn, um nicht die Reiſe von Jericho bis Bethanien am Freytag mit der Reiſe von Bethanien und der feyerlichen Einholung Jeſu von dem Oehlberge an entweder am Sabbat oder am Tage darauf (am Sonntag), welche uns der genauere Johannes wohl unterſcheiden lehrt, zuſammenzuziehen, und ſo Eine ununterbrochene Reiſe daraus zu machen.

Die Erzählung des Lukas 19, 29–44. mag das Gepräge eines unmittelbaren Augenzeugniſſes tragen. Aber da hier alles auf den Zuſammenhang dieſer Erzählung mit der unmittelbar vorhergehenden 18, 35 ff. ankommt, ſo fragt ſich, ob wir im Lukas den ununterbrochenen Bericht eines und deſſelbigen Augenzeugen haben, der den Herrn von dem erſten Aufbruche nach Jeruſalem durch Jericho bis in die Stadt hinein begleitete, oder ob nicht vielmehr der Bericht des früheren Begleiters, der nur bis Bethanien mitging, 19, 28. endige, und 19, 29. der Bericht eines anderen anfange, der den Zug nur von Bethanien aus

mitmachte. Die gewöhnliche Anfangsformel 19, 29. καὶ ἐγένετο εἰς und die Schlußformel 19, 28. entſcheiden für die letztere Anſicht. In dieſem Falle aber iſt die Glaubwürdigkeit des Berichts im Lukas kein weſentliches Hinderniß mehr für unſere Behauptung.

Aber, ſagt man, die Wege von Ephraim und von Jericho lagen zu weit von einander ab, um zu einer und derſelben Reiſe zu gehören[1]). Allerdings liegt nach Robinſon[2]) Ephraim in der Nähe von Bethel nordnordöſtlich von Jericho, aber es iſt ſehr gut möglich, daß Jeſus ſich aus der Gegend von Ephraim nach Jericho ſüdöſtlich zog, und von hier aus nach Bethanien ging.

Auch der Einwurf, daß, wenn Jeſus vor dem Einzuge in Jeruſalem eine Nacht oder gar einen ganzen Tag in Bethanien zugebracht habe, ſich nicht gut begreifen laſſe, warum er ſich den Eſel, den er aus einer κώμη am Oehlberge holen laſſe, nicht ſchon in Bethanien verſchafft haben ſollte, fällt weg, wenn man bedenkt, daß dieſelbige Schwierigkeit, wenn es überhaupt eine iſt, auch bey dem zweyten Einzuge ſtatt findet, da ja Jeſus auch dieß Mahl den Eſel nicht von Bethanien aus mitnimmt, ſondern auf dem Wege findet. Dieß erklärt ſich aber am beſten ſo, wenn man annimmt, daß Jeſus, als er von Bethanien ausging, nur von Einigen begleitet, gar nicht die Abſicht hatte, feyerlich in die Stadt einzuziehen, daß er aber, da der Haufen der Begleiter wuchs, und beſonders durch die aus der Stadt vielleicht gerade am Oehlberge entgegenkommende Volksmenge das Gedränge und Jauchzen immer größer und größer wurde, ſich aus einer κώμη am Oehlberge, wo er bekannt war, einen Eſel bringen ließ, (nach Johannes V. 14. fand er ihn zufällig,)[3]) und denſelben beſtieg, vielleicht um von der begei-

1) S. Strauß L. J. Bd. 2. S. 298.
2) S. Robinſons Karte von Paläſtina.
3) Aber auch die Art, wie er den Eſel bey den andern Evange-

sierten Menge, die sich zu ihm heranddängte, gesehen werden zu können, oder auch nur, um leichter fortzukommen.

Der lang Erwartete, heißt es in Jerusalem, wird kommen. Mit dieser Nachricht waren vielleicht manche nach Jerusalem dem Zuge vorausgeeilt. Die immer gewissere Kunde von dem großen Wunder der Todtenerweckung zu Bethanien war es, was die, wie es scheint, vorzüglich auswärtige Volksmenge in Jerusalem so für Jesum begeisterte und mit großen Erwartungen von ihm erfüllte, V. 18. Ueberzeugt, daß der Messias nahe, um sein Reich unter ihnen aufzurichten, strömen ihm die Begeisterten entgegen, ihn als König Israels geziemend zu empfangen. Mit Palmzweigen, (die Gegend von Jerusalem war reich an Palmen) wie man Könige und Sieger zu empfangen gewohnt war (1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 7.), ziehen sie ihm entgegen. Kleider und Zweige werden ihm auf den Weg gebreitet, vergl. 2 Könige 9, 13. — Τὰ βαΐα τῶν φοινίκων. Der Artikel drückt entweder aus, daß man von den dastehenden Palmen die Zweige nahm, oder die Bestimmtheit der Palmenzweige zu solchen Festlichkeiten. — Die Entgegenkommenden rufen, die Begleitenden antworten: Hosanna! (Heil) gelobet sey der da kommt im Namen des Herrn, — der König Israels! Dieser Jubelruf und Gruß, aus Ps. 118, 25. 26. genommen, von dem Einen so, von dem Andern anders gewendet (Matth. 21, 9. Mark. 11, 9. 10. Luk. 19, 38.), wurde am Laubhüttenfeste beym Umgehen des Altares gerufen [1]), auch schloß damit das große Hallel am Pascha [2]). Er war also dem Volke bekannt und üblich. Daß die typische Beziehung des Ausrufs, ja des ganzen Psal-

listen bekommt, hat etwas Zufälliges. Auf keinen Fall ist hier ein wesentlicher Widerspruch.

1) S. Grotius und Lightfoot zu Matth. 21.

2) S. Lampe zu d. St.

mes, auf den Messias in jener Zeit gewöhnlich war, geht aus unserer und den Parallelstellen deutlich hervor, und wird auch durch andere Zeugnisse bestätigt [1]).

V. 14. 15. 16. Johannes scheint bey seinen Lesern schon eine gewisse Bekanntschaft mit der Geschichte des Einzugs vorauszusetzen. Denn an das Reiten Jesu auf dem Eselsfüllen (ὀνάριον) erinnert er nur wie im Vorübergehen, und zwar nur deßhalb, um auf die später erst entstandene Beziehung dieses Anfangs (zuerst, τὸ πρῶτον, nemlich damahls, als es geschah) wie es schien bedeutungslosen Umstandes auf Zachar. 9, 9. aufmerksam zu machen. Mag der sogenannte zweyte Theil des Zacharias, (Kap. 9–14.) woraus die Stelle V. 15. ungenau citirt ist, mit dem ersten einen und denselben Verfasser haben, oder nicht, mag insbesondere Kap. 9–11. in eine Zeit gehören, in welche es wolle [2]): genug, das ganze Stück hat unverkennbar den Charakter einer Messianischen Prophetie, die besonderen historischen Beziehungen mögen seyn, welche sie wollen. Die Rabbinen erklären die Stelle einstimmig für Messianisch [3]). Dafür scheint man sie auch schon zur Zeit Jesu im Allgemeinen gehalten zu haben. Nur daß Zach. 9, 9. einen charakteristischen typischen Zug enthalte, wußte man damahls nicht. Erst nach der Verklärung, d. h. nach dem Tode und der Auferstehung des Herrn, da seine Messianische Doxa vollkommen offenbar war, kam man darauf V. 16. Nur Matthäus und Johannes machen auf diese besondere,

1) Vergl. Matth. 21, 42. und die Parallelen, auch AG. 4, 11. So ältere wie neuere Rabbinen, geben dem Psalm diese Deutung.

2) Vergl. de Wettes Einleitung ins A. T. §. 250. a. und b. Rosenmüllers Scholien zu den kl. Propheten P. VII. Vol. IV. zu d. St. Hengstenbergs Beiträge zur Einleitung ins A. T. Bd. 1. S. 361–388. und Hitzig, exeget. Handb., (die 12 kl. Propheten) S. 129 ff. und Ewalds Propheten 1. 308 ff.

3) S. Lightfoot und Paulus Commentar zu Matth. 21, 5. Rosenmüller zu Zachar. 9, 9.

wie es scheint, nicht so allgemein bekannte Messianische Beziehung aufmerksam. Matthäus führt die prophetische Stelle vollständiger und genauer an; ja zu Gunsten der vollkommenen Uebereinstimmung zwischen der Weissagung und der Erfüllung wegen des ὄνον καὶ πῶλον, υἱὸν ὑποζυγίου, (welches, der Septuaginta näher, vom Sinne des Originals, den Joh. besser trifft, abweicht,) spricht er sogar von zwey Eseln im Feyerzuge Jesu. Auch hat er das πραΰς der LXX, welches Joh. ganz ausläßt. Bey Johannes aber soll der Friedenscharakter des einziehenden Königes, der auf dem Thiere des Friedens [1]) sitzet, durch das μὴ φοβοῦ angedeutet werden.

Zu ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα vergl. Apok. 10, 11. AG. 4, 17. 18. 5, 28. 40. Das gewöhnlichere περὶ αὐτοῦ hat Codex D. Καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ ist mit dem ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα so zusammenzufassen: Die Jünger erinnerten sich zugleich der Weissagung und der faktischen Erfüllung. Euthymius macht den Satz deutlicher: καὶ ὅτι ταῦτα πάντα τὰ γεγραμμένα ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι. Streng genommen aber kann ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ auf das Reiten auf dem Esel, worauf die Weissagung geht, nicht bezogen werden. Jesus findet den Esel und setzt sich selber darauf; Luk. 19, 35. und Matth. 21, 7. (ἐπεκάθισαν) würden sich eher dazu schicken. Oder es müßte angenommen werden, V. 14. wolle Joh. sagen, man habe das Thier Jesu zugeführt, und ihn darauf gesetzt. Allein dieß liegt nicht im Ausdrucke. So bleibt nur übrig zu sagen, Joh. beziehe die Weissagung auf den ganzen feyerlichen Einzug und eben so auch die Erfüllung ἐποίησαν αὐτῷ.

V. 17 und 18. Statt ὅτι, durch BDL. Syr. Arr. Sahid. Arm. It. hinreichend bezeugt, lesen AQS und mehre Minuskeln, Vlg. ὅτε. Ohne ὅτι stände ἐμαρτύρει ganz

1) S. Rosenmüller zu Zachar. 9, 9.

beziehungslos. Es werden hier zwey Volkshaufen unterſchieden, der eine, der den Herrn von Bethanien aus, wo er ſich von der Gewißheit des Wunders überzeugt hatte, begleitete, und der andere, der ihm aus Jeruſalem entgegen kam, durch die Nachricht, ὅτι ἤκουσαν, daß das Wunder wirklich geſchehen ſey, zu dieſem Empfange begeiſtert. Aber indem man überſah, daß der erſte Haufe derſelbe iſt, der Tags zuvor hinausgegangen war V. 9., ſchrieb man ὅτε. Gegen Kuinöls Anſicht, daß Vers 17 und 18. ein und derſelbe ὄχλος gemeint ſey, ſtreitet καὶ ὑπήντησεν V. 18. Es iſt hier der ὄχλος V. 12 und 13. gemeint. Ὑπήντησεν iſt im pragmatiſchen Zuſammenhange plusquamperfectiviſch zu nehmen. Durch καὶ wird der entgegengehende Haufe von dem begleitenden beſtimmt unterſchieden.

V. 19., vergl. Luk. 19, 39., hat eine unverkennbare Beziehung auf die Beſchlüſſe des Synedriums 11, 47 ff. 57. 12, 10. Nicht die verborgenen Freunde des Herrn unter den Phariſäern, wie Chryſoſtomus meint, ſondern die Gegner, denen die bisherigen Maaßregeln nicht zum Ziele zu führen ſchienen, ſprachen ſo in einer Art von Verzweiflung. Κόσμον, ſagt Euthymius, τὰ πλήθη λέγουσιν. Ferner: ὀπίσω δὲ αὐτοῦ ἀπῆλθεν, ἀντὶ τοῦ, ἀκολουθεῖ αὐτῷ, vergl. Mark. 1, 20. Joh. unterſcheidet ἀπέρχ. ὀπίσω τινὸς Jem. nachgehen, folgen, und ἀπέρχ. εἰς τὰ ὀπίσω 6, 66. und 18, 6. zurückweichen.

XII, 20 — 36.

Letzte öffentliche Erklärungen Chriſti, beſonders über ſeinen Tod.

V. 20. Ἕλληνές τινες, wie Lachmann nach BDLQ ſchreibt, ſind nicht unmittelbar und an ſich ſogenannte Proſelyten, σεβόμενοι προσήλυτοι AG. 13, 43. 17, 4. 18, 4. Wie 7, 35. AG. 14, 1. Röm. 1, 16. u. a. ſind Ἕλληνες Griechen im Gegenſatz gegen die Juden. Die Nationalität

bezeichnet zugleich die religiöse Differenz. Unter den Hellenen konnten nach Paul. Sprachgebrauch im Briefe an die Römer Heiden überhaupt verstanden werden, wie denn auch die Vulgata Gentiles und die zweyte Syr. Aramaei, übersetzt. Allein Joh. scheint nach 19, 20. den Begriff des Hellenischen im gewöhnlichen engeren Sinne zu nehmen. Durch den Zusatz ἐκ τ. ἀναβαινόντων, ἵνα u. s. w. deutet Joh. an, nicht, wie Chrysostomus und Euthymius meinen, daß diese Griechen erst Proselyten werden wollten, θέλοντες γενέσθαι προσήλυτοι, sondern gewohnt waren (ἀναβαινόντων), auf das Fest zu gehen, um anzubeten. Also waren es sogenannte Proselyten des Thores [1]).

V. 21 und 22. Die Hellenen wollen Jesum sehen. Vielleicht hörten sie jetzt zum ersten Mahle in Jerusalem von ihm. Sie wenden sich an den Philippus aus dem Galiläischen Bethsaida. Vielleicht, daß sie aus Galiläa waren, wo viele Heiden wohnten, und von daher den Philippus kannten. Waren sie Hellenen im engeren Sinne, vielleicht deßhalb, weil Philippus des Griechischen mächtig war. Vielleicht aber war es bloßer Zufall. Philippus scheint den Hellenen Jesum gezeigt zu haben. Joh. aber bemerkt dieß nicht besonders, weil es sich von selbst verstand [2]). Ob die Scene im Tempel vorgefallen sey, oder vor der Stadt? Das letztere ist nicht etwa wahrscheinlicher wegen V. 29. Außer dem Tempel lehrte Jesus wohl jetzt gerade am wenigsten; den Donner aber konnte man auch im Tempel hören. Vielleicht befanden sich jene Hellenen im Vorhofe der Heiden, Jesus aber im Vorhofe der Weiber, wo er oft lehrte. — Warum wendet sich Philip-

1) Dr. Fritzsche H. L. Z. 1839. S. 232. denkt an solche Heiden, welche zufällig auf Reisen nach Jerusalem kamen, um an einem gefeyerten Cultus Theil zu nehmen, vergl. Suet. Aug. 93. Arr. Exp. 2, 24. 3, 1. 3, 25. 2, 5. 2, 8. Allein dagegen spricht ἐκ τῶν ἀναβαινόντων. Würde es nicht, wenn dieß Joh. gemeint hätte, heißen, ἀναβάντες?

2) S. Fritzsche a. a. O.

pus an den Andreas? Wenn darin gar nichts Charakteristisches läge, würde es Joh. nicht erwähnt haben. Aber es ist unmöglich, mit einiger Sicherheit zu errathen, was es sey. Trug Philippus vielleicht Bedenken, die Hellenen in den Vorhof der Weiber einzuführen? Bedenklich, wie er war, fragte er erst den Andreas, der dem Herrn vielleicht innerlich, wie äußerlich näher stand. Oder erzählt er es dem Andreas nur als eine Merkwürdigkeit? Aber dieß ist alles reine Vermuthung.

V. 23. Es wird nicht gesagt, daß Jesus die Hellenen vor sich gelassen, sich mit ihnen unterhalten habe. So ist es also auch wohl nicht geschehen? Da das, was Jesus V. 23 ff. sagt, eine sichtbare Beziehung hat auf den Wunsch der Hellenen, so wäre möglich, daß Jesus die Hellenen zuließ, sich mit ihnen unterhielt, darnach aber, besonders zu seinen Jüngern gewendet, diese auf den Zusammenhang zwischen seinem nahen Tode und seiner Verherrlichung und allgemeinen Anerkennung als Messias, von welcher der Wunsch der Hellenen ein gutes Anzeichen war, aufmerksam machte. Aber weder konnten die Hellenen solche tiefe Rede verstehen, noch war ihre Gegenwart nothwendig, um Jesum dazu zu veranlassen. Meyer meint, Jesus habe die Hellenen nicht zugelassen; eben in den Worten ἐλήλυθεν ἡ ὥρα u. s. w. liege die indirecte Versagung ihres Wunsches. Jesus wolle sagen: Nicht dazu ist es jetzt Zeit, jene Leute zu sehen, sondern die Stunde der Verherrlichung ist gekommen. — Aber wie konnte die nahe Stunde der Verherrlichung durch den Tod die liebevolle Befriedigung des Wunsches jener Leute ausschließen? Ihre Erscheinung, ihr Wunsch gehörte mit zur Verherrlichung Christi, war eine Art von Prolepsis derselben. — Natürlicher denkt man sich den Hergang etwa so: Die beyden Apostel theilen dem Herrn den Wunsch der Hellenen mit, der schon befriedigt war. Sie wollten ihn eben nur sehen. Eine darin liegende Art von Fähigkeit und Bedürfniß der Heidenwelt, erinnert den Herrn an die

dereinstige allgemeine Anerkennung seiner Messiaswürde, seine Verherrlichung, (δοξασθῆναι,) auch unter den Heiden, vergl. 10, 16. Der Uebergang zu dem Gedanken des nahen Todes ist hier dadurch motivirt, daß die äußerliche nationelle Erscheinung Christi den Hellenen gegenüber eine Schranke seiner Verherrlichung war, welche nur durch den Tod aufgehoben werden konnte, vgl. 10, 16–18. 11, 52. 53. Eine Antwort im strengen Sinne ist die Rede Jesu nicht auf die Mittheilung der Jünger. Aber sie ist dadurch veranlaßt. Dieß liegt in ἀπεκρ. αὐτοῖς.

Ἐλήλ. ἡ ὥρα, ἵνα — Gekommen ist die Stunde, welche den objectiven Zweck, die göttliche Bestimmung (ἵνα) hat, den Menschensohn zu verherrlichen, vergl. 13, 1.

V. 24. Die starke Versicherungsformel ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν deutet auf den scheinbaren Widerspruch zwischen Tod und Verherrlichung hin. Die Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit seines Todes macht der Herr den Jüngern anschaulich durch das Bild vom Waizenkorn, das, wenn es nicht stirbt und verweset, eben allein, μόνος [1]), bleibt, sich nicht vervielfältigt, nichts erzeugt, keine Frucht bringt. Der Tod also ist die Bedingung der Lebensverbreitung, der Entfaltung.

V. 25. 26. Im Gegensatz gegen das φιλοψυχεῖν, wie die Classiker sagen, spricht Jesus hier von einem μισεῖν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, einem starken Nichtlieben des irdischen Lebens, (contemnere) in demselbigen Sinne, in welchem er Luk. 14, 26. von seinen Jüngern ein μισεῖν des Vaters, der Mutter, des Weibes u. s. w. um seinetwillen fordert. Aus der Doppelsinnigkeit von ψυχὴ (vergl. Matth. 10, 39.) erklärt sich der Ausdruck, εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. Die

1) Vergl. 1 Timoth. 5, 5. wo μεμονωμένη eben so gebraucht ist. Joseph. Archäol. 5, 10. 2. kommt μόνωσις als Synonymum von ἀπωδεία vor.

ψυχή, das perſönliche Leben, iſt von der einen Seite ein ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ vergängliches, von der andern ein zum (εἰς) ewigen Leben beſtimmtes, ewiges.

Von der Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit ſeines Todes geht Jeſus über zu dem allgemeineren Gedanken, daß wer überhaupt das höhere Leben gewinnen wolle, das irdiſche daran ſetzen, verlieren müſſe. Wie er ſelbſt dieß thue, ſo müſſe es auch ein Jeder, der ihm, dem Meſſias, dienen wolle. Wer ihm aber in dieſem Sinne diene und nachfolge, dem ſey der Beſitz des ewigen Lebens, die δόξα der Kinder Gottes, eben ſo gewiß, als ihm ſelber. — Iſt mit dem ἀκολ. der Verluſt des irdiſchen Lebens im Dienſte Chriſti, das Chriſtliche Martyrthum gemeint, ſo kann der Lohn der ζωὴ αἰώνιος nur der jenſeitige ſeyn, die Gemeinſchaft mit dem verklärten Erlöſer, die Theilnahme an ſeiner δόξα, womit der Vater den Sohn wie den Diener ehrt, vergl. 17, 24. Ὅπου εἰμὶ ἐγώ, vergl. 14, 3. 17, 24. 7, 34., verſteht Winer ſo, wo ich meinen weſentlichen Wohnſitz habe. Aber dieß ſcheint für das bloße εἰμὶ zu viel. Das Präſens ſteht nicht für das Futurum, es iſt das an ſich zeitloſe. Aber durch die folgenden Futura bekommt es eine Beziehung auf das Zukünftige: Wo ich dann bin, nemlich nach dem Tode bey dem Vater, da wird mein Diener auch ſeyn. Die Formel wird 14, 3. 17, 24. beſtimmt ſo gebraucht, daß ſie ganz allgemein die Gemeinſchaft, das Zuſammenleben überhaupt ausdrückt. Aber durch das folgende τιμήσει — wird daſſelbe näher beſtimmt als Gemeinſchaft bey dem Vater in der δόξα. Wie kommt aber Jeſus auf V. 25. 26.? Die Beziehung auf die Hellenen tritt gänzlich zurück. Ihr Wunſch, Jeſum zu ſehen, war noch kein Wunſch, in ſeinen Dienſt zu treten. Aber das πολὺν καρπὸν φέρει V. 24. ſchloß in ſich die Verbreitung ſeines Dienſtes, ſeiner Nachfolge. Von hier aus ſpinnt der Gedanke ſich weiter. V. 25. enthält die Bedingung ſeiner Nachfolge, ſeines

Dienſtes, V. 26. den Lohn deſſelben. Beyde Sätze haben ganz allgemeine Bedeutung. Aber den Jüngern (vergl. V. 23.) galt die Belehrung vorzugsweiſe, welche ſich in ſeinen Tod immer noch nicht finden konnten und an irdiſches Leben und irdiſche Ehre im neuen Reiche dachten.

V. 27. 28. Wenn Jeſus fortfährt: Jetzt iſt meine Seele erſchüttert! ſo ſcheint es, als werde er in ſeiner bisherigen Betrachtung V. 23 – 26. durch eine ſtarke Gemüthsbewegung unterbrochen, ſo daß er außer Stande iſt, darin fortzufahren. Die Bewegung überwältigt ihn nicht, er kann ſie denken, ausſprechen; aber ſie iſt ſo ſtark, daß der Ausdruck abgebrochen, kurz wird, daß er augenblicklich nicht weiß, was er ſagen ſoll, καὶ τί εἴπω; — Was erſchüttert ihn ſo ſehr? Was ergreift ſeine ψυχή [1]), wie es ſcheint, unwillkührlich? Es iſt der Gedanke des nahen Todes, der V. 23 – 26. ſo ſtark und mächtig hervortritt. Aber wie? Er redet von ſeinem Tode mit ſolcher Klarheit, daß er ihn als nothwendig zum Heile ſeines Reiches, als das Hauptmoment ſeiner Verherrlichung darſtellt. Ueberhaupt hat der Tod für ihn, den Heiligen, keinen Stachel. Nicht einmahl der Schmerz über die augenblickliche Unterbrechung ſeines Werkes durch den Tod ſcheint V. 23 – 26. in ſeinem Gemüthe aufgekommen zu ſeyn. Wie ſoll man ſich nun erklären, daß ſeine Seele von dem Gedanken der nahen Todesſtunde ſo gewaltig erſchüttert wird? Dieß iſt rein unerklärlich, wenn der eingeborene Sohn Gottes nicht zugleich wahrer Menſchenſohn war, in dem Grade, daß er ſelbſt den unwillkührlichen Bewegungen des Gemüthes, den

1) Olshauſen behauptet, daß ψυχή von Joh. beſonders gewählt ſey, um den individuellen perſönlichen Schmerz auszudrücken, während πνεῦμα mehr auf das Allgemeine gehe, wie 11, 34. ἐνεβρ. τῷ πνεύματι. — Aber gerade dieſen Unterſchied kann ich im Joh. nicht anerkennen. Subjectiv iſt aller Schmerz des Erlöſers individuell und perſönlich, auch 11, 34. Das Object des Schmerzes aber iſt hier noch mehr ein Allgemeines, als 11, 34.

rein menſchlichen Affecten der Furcht wie der Freude unterworfen war. Die natürliche heitere Freude am Leben ſchließt in ſich das eben ſo natürliche Grauen vor dem Tode. Auch als heiliges Naturgeſetz hat der Tod für den Menſchen ſein Grauen, zumahl der Tod des jugendlich friſchen Lebens. Denkt man ſich den Tod des Erlöſers zugleich als die Spitze ſeines Kampfes mit der ſündigen Welt, ſo bekommt er ſelbſt für das heilige Gemüth eine erſchütternde Gewalt. Eine ſo zart organiſirte ψυχή, wie man ſich die des Erlöſers denken muß, konnte nicht anders, als davon ergriffen werden. — Aber nur auf einen Augenblick wird Jeſus davon ergriffen. Ein anhaltendes Ergriffenſeyn, welches jeden Gedanken, jedes Wort erſtickt, iſt überhaupt undenkbar in dem Gemüthe des eingeborenen Sohnes Gottes, beſonders aber nach dem, was er mit ſolcher Klarheit und Reinheit V. 23–26. geſagt hat. — Wie überall die kämpfende Tugend des Erlöſers in demſelben Augenblicke zugleich die ſiegende iſt und ſeine leidentlichen Zuſtände ſich augenblicklich in thätige verwandeln, ſo auch hier. Schon indem er ſein Erſchüttertſeyn ausſpricht, erhebt er ſich darüber. Vollends aber kehrt die göttliche Ruhe und Faſſung zurück in dem Gebete zu dem Vater. Aber der Affect endet nur allmählich, die Schwankungen, die er im Gemüthe hervorbringt, verlieren ſich nur nach und nach. So iſt das Gebet des Erlöſers zunächſt eine Bitte: Errette mich aus dieſer Stunde, jener Stunde des Todes! — So lebendig iſt der Gedanke dieſer Stunde, daß er ſich ſchon wie mitten darin ſieht. Er kämpft, er leidet ſchon. Daher σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. Griesbach und Lachmann leſen dieſen Satz fragend. Dadurch bekommt die Bitte einen eigenen Charakter. Jeſus fragt gleichſam, ob er ſo bitten ſoll. Darin, daß er es nicht wagt, beſtimmt ſo zu bitten, liegt ſchon eine Art von Reſignation. Aber de Wette meint, ohne Frageform ſey das Gebet ſchicklicher, als wirkliche Bitte, wie

Matth. 26, 39. Er hat Recht. Das Gebet drückt natürlich den Gegensatz, den Kampf aus zwischen dem schmerzlichen Gefühl des Grauens vor dem Tode, und der Resignation im Bewußtseyn seines göttlichen Berufs. Die Frage τί εἴπω ist der Exponent dieses Kampfes im Gebet. Aber der Kampf ist siegreich geschlossen, indem er sagt: ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. Die Worte sind in ihrer affectvollen Kürze dunkel. So lange man zweifelt, ob ἔρχεσθαι εἰς τὴν ὥραν heißen könne, in die bestimmte Stunde eintreten, sie zu erleben im Begriff seyn, kann man ἦλθον absolut nehmen von dem in die Welt kommen des Erlösers, εἰς τὴν ὥραν ταύτην von der Absicht jenes Kommens, nemlich der Erduldung der Todesstunde, verstehen, und διὰ τοῦτο eben darauf beziehen, nemlich so, daß das unbestimmte διὰ τοῦτο durch εἰς τὴν ὥραν näher bestimmt wird. Allein, nach Vergleichung von εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν ζωὴν Matth. 19, 17. εἰς τὴν κατάπαυσιν Hebr. 3, 11. εἰς πειρασμὸν Matth. 26, 41. verschwindet jener Zweifel. Wie die Stunde für Jesus gekommen war V. 23., so ist er jetzt bis zu dieser Stunde heran gekommen, er ist im Begriff, in sie einzutreten. Hiernach hat es kein Bedenken mehr, διὰ τοῦτο für sich zu nehmen, als Bezeichnung des Zweckes eben seines Eintrittes in die Leidenszeit. Aber was ist dieß für ein Zweck? Der Zweck ist verschwiegen. Was ergiebt sich aus dem Zusammenhange? Nach de Wette, der Zweck, zu sterben, oder zu erfüllen, was V. 24 f. gesagt ist. Aber jenes ist tautologisch, dieß zu entfernt. Olshausen ergänzt, um die Menschheit zu erlösen. Aber dieß trifft den Sinn nur im Allgemeinen, und ist im Zusammenhange nicht indicirt. Meyer hat Recht, wenn er bestimmter διὰ τοῦτο aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden von der Verherrlichung versteht; es ist gleichsam das abgekürzte ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου V. 23., was dem Johannes in der Con-

ception des Gebetes vorſchwebt. Im Gebet wird dieß dann näher erklärt: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. Dieß iſt der abſolute Zweck, der alles in ſich beſchließt. Mit jenem abſoluten διὰ τοῦτο kehrt die göttliche Klarheit und Heiterkeit des Geiſtes völlig zurück, in welcher der Herr war, ehe ſeine Pſyche augenblicklich und unwillkührlich erſchüttert wurde, V. 23. Nur drückt ſich hier der Gedanke der Verherrlichung etwas anders aus, als V. 23. Es iſt die Verherrlichung des göttlichen Namens (nemlich des neuteſtamentiſchen Vaternamens), der eigentliche Inhalt ſeiner eigenen (des Sohnes) Verherrlichung, um die er mit voller Gewißheit zum Vater flehet. — So beginnt und endigt mit gleicher Ergebung die ähnliche Erſchütterung ſeines Gemüthes im Garten von Gethſemane Matth. 26, 37–39.

V. 28–30. Auf die letzten Worte des Gebetes: πάτερ — ὄνομα erſchallt eine Stimme vom Himmel mit der erhörenden Antwort: καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω.

Daß die Stimme etwas äußerlich hörbares war, bezeugt das gegenwärtige Volk, welches V. 29. ſpricht, es ſey ein Donner geweſen. Johannes ſagt nicht, daß es geirrt habe. Der Ausdruck φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ iſt von der Art, daß ſelbſt, wenn φωνὴ κυρίου ſtände, nach altteſtam. Sprachgebrauche möglich wäre, einen Donner darunter zu verſtehen, vergl. Pſ. 29, 3. 4. 5. 7. 8. Hiob 37, 4. — Wären auch die Worte der Stimme äußerlich vernehmbar geweſen, ſo würde das Volk, um deſſen willen ja die Stimme vorzugsweiſe geſchah, ſ. V. 30., mehr als den Donner gehört haben; es müßte denn Jemand Wetſteins wunderliche Meinung theilen, welcher ſagt: Graeci linguae Chaldaicae imperiti putabant tonuisse; Judaei vero, qui vocem coelestem audierant, angelo eam tribuunt. Chaldäiſch oder vielmehr Aramäiſch waren die Worte der Stimme gewiß für den, der ſie vernahm. Aber die wenigen Griechen, welche zugegen waren, kann Joh. nicht ὁ ὄχλος nennen, und wenn die Chaldäiſchen

Worte äußerlich hörbar waren, so konnten die Griechen verständiger Weise nur fragen, was sie Griechisch hießen, nicht aber sagen, es sey ein Donner. Nach meiner Meinung haben auch die Einzelnen, welche meinten, es hat ein Engel mit ihm gesprochen, keine Worte verstanden, sondern, wie es scheint, außer dem Donner etwas zugleich gesehen, was sie bewog, an einen Engel zu denken. War es ein nicht näher zu bestimmender Lichtglanz, der den Donner begleitete, oder bestimmter ein Blitz, in welchem der Volksglaube Engel zu schauen glaubte? Wir stehen hier auf der Grenze des Natürlichen und Wunderbaren, wo beydes in einander geht. Möglich, daß die ἄλλοι V. 29. nur eine innere Vision hatten. Auf jeden Fall aber müssen wir nach dem Zusammenhange der Erzählung behaupten, daß, während die φωνὴ an sich als Donner Allen hörbar war, die Worte, welche die Stimme enthielt, zunächst nur von Jesu und vielleicht auch den Jüngern vernommen wurden, aber rein innerlich. Eine ähnliche Erscheinung finden wir in der Bekehrungsgeschichte des Apostels Paulus. Vergleicht man AG. 9, 7. mit 22, 9., so ergiebt sich, daß die Begleiter des Paulus zwar die Stimme überhaupt hörten, aber die Worte derselben nicht vernahmen; diese vernahm allein Paulus. Auch bey der Taufe Jesu im Jordan erschallt eine sprechende Stimme vom Himmel, Matth. 3, 17., eben so bey der Verklärung Matth. 17, 5. vergl. 2 Petri 1, 17. In beyden Stellen gehört sie zur besonderen Offenbarung Gottes und bildet gleichsam den Schluß derselben. Sie mag als Naturlaut äußerlich hörbar gewesen seyn, die Worte selbst vernehmen nur die, welche in der entsprechenden Stimmung des Geistes waren und zwar nur innerlich, vergl. AG. 2, 2. 6. und Apok. 1, 10. Es ist bemerkenswerth, daß auch im A. T. Gottesstimmen mit besonderen Worten nur in besonders aufgeregten Momenten ertönen und eben die Worte selbst nur von denen vernommen werden, welche innerlich

dafür geſtimmt ſind, ſ. Hiob 4, 12–16. und 1 Sam. 3, 1–9. Aber in dieſen beyden Stellen iſt die Stimme, wie es ſcheint, eine rein gedachte und gar kein äußerer Laut. Eben ſo wird in der AG. 10, 9–16. die Viſion des Petrus von erklärenden, bedeutenden Stimmen begleitet, welche rein viſionär ſind. Dagegen ſind 1 Könige 19, 9 ff. Sturm, Erdbeben, Feuer, ſtilles, ſanftes Säuſeln Symbole der Offenbarung Gottes ohne beſondere Stimmen. Es iſt nicht ungeziemend, aus Joſephus beſonders zwey Beyſpiele zur Vergleichung zu empfehlen: das eine in der Archäologie 13, 10. 3., wo der Hoheprieſter Hyrkanus, wie er allein im Tempel iſt, eine Stimme hört, welche ihm den Sieg ſeiner Söhne über Antiochus verkündiget; das andere in d. Schr. vom Jüd. Kriege 6, 5. 3., wo kurz vor der Zerſtörung des Tempels am Pfingſtfeſte die Prieſter Nachts im Tempel ein großes Geräuſch und Getön hören und dann die φωνὴ ἀθρόα vernehmen: μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν. — Aus der ſpäteren Chriſtlichen Geſchichte bietet ſich zur Vergleichung dar die Stimme vom Himmel, welche Polykarp bey ſeinem Martyrthume vernimmt, die ihm zuruft: Sey ſtark und mannhaft! Καὶ τὸν μὲν εἰπόντα οὐδεὶς εἶδεν, τὴν δὲ φωνὴν τῶν ἡμετέρων πολλοὶ ἤκουσαν, ſ. Martyr. Polyc. 9. Euseb. H. E. 4, 15. Ferner Euſebius 6, 11. und das berühmte tolle lege in der Bekehrungsgeſchichte Auguſtins. Wer gewohnt iſt, das Alte und Neue Teſtament im Zuſammenhange des geſammten Alterthums zu erklären, wird dabey unwillkührlich erinnert an die Art, wie auch Griechen und Römer auf Stimmen vom Himmel achteten und ihnen göttliche Bedeutung beylegten, beſonders in Augenblicken religiöſer Handlungen, bey Opfern, Gebeten u. ſ. w. So galt den Betenden Donner als Erhörung ihres Gebetes [1]).

1) Odyss. 20, 99. 112. Aeneis 2, 687 ff. Vergl. Heyne zu d. St. und außerdem Wetſtein zu unſrer Stelle.

Die Aehnlichkeit der bibliſchen und außerbibliſchen Denkweiſe in dieſem Stücke kann Niemand ableugnen, es gehört dieß zu den Momenten, wo die bibliſche Religion bey aller weſentlichen Differenz mit dem übrigen religiöſen Alterthume in Gemeinſchaft tritt. Dieß wäre undenkbar, wenn keine Wahrheit darin läge. Die Wahrheit aber iſt die, daß für den Menſchen, der mit Sinn und Geiſt in der Natur lebt, mit ihr in einem beſonders innigen, kindlich religiöſen Verkehr ſteht, und ſie als Offenbarung Gottes betrachtet, in den Momenten beſonderer Aufregung des Geiſtes jede Erſcheinung der Natur, jeder Laut, jede Geſtalt, bedeutend und ſinnreich wird, und zu ihm redet als ein heiliges Gotteswort. In dieſe Naturanſchauung miſcht ſich oft Schein und Täuſchung, und die menſchliche Einbildung treibt auch hier ihr loſes Spiel. Meint man, Chriſtus habe deßhalb nichts damit zu thun gehabt, und die Stimmen vom Himmel, deren Worte er vernahm, ſeyen etwas anderes geweſen, rein übernatürliche, aber wirklich äußerlich gehörte Stimmen und Worte? Ich kann Chriſtum nicht ſo verſtehen. Er iſt mir anders erſchienen. Bey aller Wunderkraft verſchmähet er doch das Natürliche nicht. Gerade je reiner und heiliger ſein Gemüth iſt, deſto mehr, denke ich mir, vernimmt er in der gemeinſamen Natur, zarter, reiner und richtiger als alle andern, wenn und was Gott durch ſie zu ihm in ſeinem Geiſte redet. Wo andere nichts ſehen und hören, da vernimmt er in der Natur Gottes Ordnung und Geſetz, Gottes Willen und Wort. — Dieß beſtimmt mich, das Verhältniß in unſrer Stelle ſo zu denken: In dem Augenblicke wo Jeſus ſein Gebet ſchließt mit den Worten: Vater verherrliche Deinen Namen, erſchallt ein Donner. Dieſen hören alle. Aber zunächſt nur für ihn, in ſeiner heiligen Stimmung, iſt dieſe Himmelsſtimme ein Gotteswort, welches die Antwort giebt auf ſein Gebet: Ich habe ihn verherrlicht, (nemlich meinen Namen) und werde ihn wiederum verherrlichen! Das Volk,

welches an ſeiner heiligen Gebetsſtimmung keinen Antheil nimmt, hört nur den Donner. Andere näherſtehend von dem lauten Gebete mit ergriffen, aber ohne Klarheit der Gedanken darüber, ohne lebendigen Glauben und Verſtändniß, geben der äußeren Stimme, die ſie hören, auch eine höhere Bedeutung, aber ſie ſagt ihnen nichts Beſtimmtes. So denken ſie alſo nur daran, daß ein Engel zu ihm geredet. War der Donner zugleich von einem Lichtglanze begleitet (vergl. AG. 9, 3.), ſo iſt die Rede dieſer Andern V. 29. noch erklärlicher. Die Lichterſcheinungen galten als Symbole und Träger der Engelerſcheinungen. Ja man hielt damahls wohl Engel für Urheber ſolcher Himmelsſtimmen. Ich weiß nicht, ob dieſe Symbolik mit dem natürlichen Zuſammenſeyn von Blitz und Donner zuſammenhing. — Als nun Jeſus hört, daß das Volk theils die höhere Bedeutung der Himmelsſtimme nicht anerkennt, theils ſie nur auf ihn bezieht, läßt er ſich zu der rohen Naturſymbolik ſeines Volkes, eben um ihrer Wahrheit willen, herab, und erklärt beſonders in Beziehung auf die ἄλλοι, daß die Stimme vom Himmel nicht ſeinetwegen geſchehen ſey, ſondern um ihretwillen. Er war der Erhörung ſeines Gebetes, eben indem er betete, gewiß, aber dem Volke ſollte die Stimme vom Himmel eben ein ſinnlich geiſtiges Zeichen der Erhörung werden. Er iſt der ἑρμηνεὺς oder προφήτης der Stimme für das Volk, welches ſie unmittelbar nicht verſtand.

Wenn man nun ſagt, unſere Stelle erkläre ſich aus der Jüdiſchen Vorſtellung von der בַּת קוֹל, oder dieſe Vorſtellung enthalte Verwandtes, woraus ſich unſere Stelle erklären laſſe, ſo hat dieß nichts Bedenkliches. Die Jüdiſchen Fabeln von der בַּת קוֹל gehen uns nichts an. Nur der Begriff ſelbſt kommt hier in Betracht.

Was die Juden unter der בַּת קוֹל verſtanden, iſt ſtreitig. Die Rabbinen ſelbſt ſind verſchiedener Meinung darüber; und die Chriſtl. Gelehrten, welche dieſen Gegenſtand

genauer aus den Quellen unterſucht haben, wie Buxtorf, Danz, Vitringa[1]) u. a., ſind zu keinem entſchieden ſicheren Reſultate gelangt.

Was feſtſteht, iſt dieſes: Gem. Hieros. Joma VII. und tract. Sanhedr. fol. 11. 1. oder 1, 3. zu Gemar. Babyl. heißt es: Die Rabbinen lehren, daß nach dem Tode der letzten Propheten Haggai, Zacharias und Malachias der heil. Geiſt aus Iſrael verſchwunden ſey, aber man bediene ſich ſeitdem der בַּת קוֹל. — Aus den Beyſpielen, welche der Tractat gleich darauf anführt, und ähnlichen Fällen, welche der Talmud erzählt, ergiebt ſich, daß man darunter im Allgemeinen eine Offenbarungsform Gottes verſtand, eine himmliſche Stimme, welche auf eine bedeutungsvolle Weiſe den Willen Gottes verkündigte. In der Regel war es eine äußerlich hörbare Stimme in der Natur, ein Donner oder dergl., auch zufällig geſprochene Menſchenworte[2]). Aber, wenn die Stimme nicht irgend etwas bedeutete oder bedeutſames ausſprach, wurde ſie nicht בַּת קוֹל genannt. Dieſes iſt eben die andere Stimme, der Wiederhall der wirklichen Stimme im Geiſte. Maimonides[3]) ſtellte den Grundſatz auf, unter den prophetiſchen Stimmen ſeyen immer innere (voces intellectuales),

1) S. Buxtorf Lexic. Talm. p. 320 sq. J. Andr. Danz Inauguratio Christi ad docendum haud obscurior Mosaica, ad Matth. 3, 13 sqq. §. 23-29. in Meuschen N. T. ex Talmude illustr. p. 348-387. Vitringa Observatt. sacr. lib. 6. c. 9. 10. 11. p. 352 sqq. Lightfoot Horae zu Matth. 3, 17. Othon. Lexic. Rabb. p. 82 sqq. und Lübkert archäol. bibl. Obſervationen in den theol. Studien und Kritiken. 1835. Heft 3. S. 634 ff.: Etwas über בַּת קוֹל.

2) Tholuck und Olshauſen meinen, es ſey unerweislich, daß die Bath Kol irgend etwas anderes geweſen, als zufällig geſprochene Menſchenworte. Aber in der Hauptſtelle darüber Tract. Sanhedr. fol. 11. heißt es ja ausdrücklich zwey Mahl: — Vox (filia vocis) super ipsis edita est de coelo. Vitringa und Danz trugen kein Bedenken, es für erweislich zu halten, daß die Bath Kol vorzugsweiſe als Donner und dgl. zu denken ſey.

3) More Nevochim vers. Buxtorf. P. 2. c. 42-45. p. 309 sqq.

nie äußerliche, ſinnlich wahrnehmbare zu verſtehen. Das beſtreitet Abarbanel; er behauptet das Gegentheil [1]). Wahrſcheinlich haben beyde Recht. In der Regel nemlich ſcheint die Bath Kol etwas äußerlich Hörbares geweſen zu ſeyn; äußerlich hörbar aber war nur der wortloſe, an ſich bedeutungsloſe Laut, ein Donner oder dergl. Die Worte aber, ihre eigentliche Bedeutung, vernahm nur der, dem ſie galt, oder der ſie als Gottesſtimme hörte, in ſeinem Geiſte. Eben das Bedeutende, das eigentliche Wort, welches der Andächtige aus der Stimme herausvernahm in ſeinem Geiſte, iſt, wie geſagt, die Tochter der Stimme, das was ſich aus der Stimme für ihn erzeugte, gleichſam das Echo [2]) der äußeren Stimme im Gemüthe. Dieſe Erklärung [3]) ſcheint mir auch etymologiſch die richtigſte zu ſeyn. Darnach aber hat es in der That kein Bedenken zu ſagen, die βροντὴ ſey in unſrer Stelle die Stimme ſelbſt geweſen, ihre Tochter, oder das, was ſich daraus erzeugte für den betenden Chriſtus, waren die Worte der Gebetserhörung V. 28. [4]).

Die Worte der Stimme V. 28. haben die der Bath Kol entſprechende Kürze. Das Object zu ἐδόξασα und δοξάσω liegt in dem unmittelbar vorhergehenden τὸ ὄνομα. Die bisherige Verherrlichung des göttlichen Namens (ἐδόξασα) liegt in der Sendung und dem bisherigen Leben und Wirken des göttlichen Sohnes. In dieſer bisherigen Verherrlichung liegt die Bürgſchaft für die zukünftige,

1) Vergl. Vitringa a. a. O. p. 361.

2) Daß nemlich בַּת קוֹל bey den Juden auch ſo viel, wie Echo iſt, ſ. Buxtorf Lexic. Talm. a. a. O.

3) Sie iſt die des Vitringa, der darin den Glaſſius, Buxtorf und Spenzer zu Vorgängern hat.

4) Intereſſant iſt die Bemerkung bey Buxtorf a. a. O., daß die alte Syr. Ueberſetzung z. B. AG. 12, 22. θεοῦ φωνὴ durch Tochter der Stimme überſetzt, eben ſo Hebr. 3, 15. Die Targumim, bemerkt Buxtorf, die ſpäteren beſonders, verſtehen jede bedeutende Gottesſtimme des A. T. von der בַּת קָלָה.

deren nächstes bestimmtes Hauptmoment der erlösende, bundesstiftende Tod Christi ist, als entschiedener Sieg über die Welt, vergl. 17, 1–5. 25.

V. 31–33. Die Verherrlichung des göttlichen Namens durch Christum ist mit dem Gericht über den ungläubigen κόσμος, und der Ueberwindung des Fürsten dieser Welt, so wie mit dem irdischen Tode des Erlösers aufs innigste verknüpft. Hierauf beruht der Uebergang von V. 30. zu V. 31. und 32. Es liegt hier die Vorstellung zum Grunde, daß mit dem Beginn des Messianischen Reiches das Gericht über alles Antitheokratische und Antimessianische werde gehalten werden. Jesus sieht vermöge jener Prolepsis, welche die ganze Stelle beherrscht, nach dem, was die φωνὴ ἐκ τ. οὐρανοῦ gesagt hat, die κρίσις τ. κόσμου τούτου schon gegenwärtig. Wie seine Stunde schon da ist, so auch das Gericht, die Entscheidung zwischen der Welt und dem Reiche Gottes, zwischen dem Herrscher der Welt und ihm, dem Herrn des Reiches. Das folgende νῦν ὁ ἄρχων τ. κ. τ. ἐκβληθ. ἔξω bestimmt das strafende Gericht über die ungöttliche Welt genauer. Ihre Macht wird zunächst gerichtet, verurtheilt und gebrochen in ihrem Herrscher. Aus 14, 30. 16, 11. vergl. 2 Kor. 4, 4. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, und Ephes. 2, 2. 6, 12. geht deutlich hervor, daß mit ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου nur der Satan, der Teufel gemeint seyn könne, das Haupt der dem Reiche Gottes feindlichen und widerspenstigen Mächte und Gewalten in der Welt, so unter den Juden wie unter den Heiden. Daß auch die Juden den Satan, den Engel des Todes, den Sammael, שַׂר הָעוֹלָם, nannten, und darunter den Beherrscher der ganzen antitheokratischen Welt verstanden, ist gewiß [1]), und jeder Versuch, dem Johanneischen Ausdrucke einen andern Sinn abzuzwingen, vergebens [2]).

1) S. Lightfoot, Schöttgen und Wetstein zu d. St.
2) Bolten verstand darunter die Jüdischen Archonten, assessores

Zu ἐκβλ. ἔξω vgl. 6, 37. und 15, 6. 9, 34. 35. Was für ein Verhältniß des ἔξω hier zu denken ſey, iſt nicht klar. Weil von dem Gerichte die Rede iſt, könnte man mit Theophylakt eine Anſpielung auf das Hinauswerfen der Verurtheilten aus dem Gerichtshofe und das Verſtoßen derſelben an den Ort der Strafe annehmen, vergl. 16, 11. Offenb. 20, 10. 21, 8. Doch ſcheint Euthymius mehr Recht zu haben, daß bey ἔξω, τῆς ἀρχῆς (die Herrſchaft über die Welt) zu ergänzen ſey. Das nächſte ſcheint, mit Meyer an die Entfernung aus der Welt zu denken. Dieß wäre die Vernichtung der teufliſchen Macht in der Welt [1]).

Ueber ὑψωθῆναι V. 32. ſiehe zu 3, 14. und 8, 28. Die urſprüngliche Zweydeutigkeit des Ausdrucks kommt hier ſehr zu Tage, und es kann zweifelhaft ſeyn, ob Johannes das ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς V. 33. richtig vom Kreuzestode erklärt habe. Der nicht undeutliche Gegenſatz zwiſchen dem ἐκβληθ. ἔξω V. 31. und dem ὑψωθ. ἐκ τῆς γῆς V. 32., ſodann der Beyſatz ἐκ τῆς γῆς, der 3, 14. und 8, 28. fehlt, und endlich das folgende πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν, ſammt der Aehnlichkeit des

---

synedrii. So ſchon Teelmann Exercitt. sacrae p. 108 ff., der ſich deßhalb auf 1 Kor. 1, 20. 2, 8. beruft, aber vergebens; ὁ ἄρχων kann nicht ſo viel ſeyn, als οἱ ἄρχοντες und κόσμος iſt bey Johannes nie das Jüdiſche Volk als ſolches.

1) Olshauſen denkt an ein Entfernen aus dem Himmel. Darauf führe, meint er, die freylich falſche Leſeart κάτω ſtatt ἔξω. Aber, was geht es uns an, daß ein Abſchreiber die Stelle ſo verſtand und auf den Sturz des Teufels aus dem Himmel bezog? Im Johannes und auch ſonſt im N. T. außer der Apokalypſe finde ich keine Spur von dieſer Vorſtellung. Selbſt Luk. 10, 18. nicht. Apok. 12, 7-12. aber hat das Herabſtürzen des Drachen auf die Erde eine ganz andere Bewandniß. Dort fängt der Satan erſt recht an auf der Erde zu wüthen, während Chriſtus in unſerer Stelle gerade die Aufhebung ſeiner Macht über die Menſchen im Auge hat. Wenn man auch die Apok. für ein Werk des Joh. hält, darf man doch die Verſchiedenheit des Zuſammenhanges nicht leugnen. Ihn ſo auszugleichen, wie Olshauſen in der dritten Ausgabe thut, indem er ſagt, was Jeſu Werk bewirkte; werde dort als abſolut vollzogen dargeſtellt, iſt auch unſtatthaft, da hier der Teufel nicht im Himmel gedacht wird.

Gedankens. cap. 14, 2. 3. geben dem Ausdruck hier eine ganz unverkennbare Beziehung auf das δοξασθῆναι V. 23., und bringen ihn in Verwandtschaft mit dem ὑπάγειν und πορεύεσθαι 8, 21. 14, 2., so wie mit dem ὑψωθῆναι τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ AG. 2, 33. 5, 31. Vergl. außerdem Luk. 1, 52. 1 Petri 5, 6. Matth. 23, 12. und Jes. 4, 2. wo ὑψῶσαι mit δοξάσαι verbunden ist. So fern aber die Erhöhung des Menschensohnes, seine Verklärung, durch seinen Tod geschieht, bekommt der Ausdruck hier die bestimmte Beziehung auf das Sterben. In diesem Sinne verstand der ὄχλος V. 34. ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς, von dem Gegensatze gegen μένειν εἰς τὸν αἰῶνα, das ewige Bleiben (auf der Erde). An die besondere Art des Todes Jesu dachte das Volk dabey wohl nicht; aber es ist klar, daß wenn Christus nicht auch im Aramäischen einen Ausdruck gebrauchte, der die Nebenbedeutung des Sterbens hatte, das Volk so nicht antworten, und Johannes die deutende (nicht grammatisch auslegende) Bemerkung nicht machen konnte. In dieser Bemerkung liegt die Voraussetzung eines bestimmten Gebrauchs des Wortes von der Kreuzigung, wie 3, 14. Aber der Zusammenhang der Rede ist nicht von der Art, daß man glauben könnte, Jesus habe auf eine distincte Weise die besondere Art seines Todes ausdrücken wollen. — Das Gericht über die Welt, die Entmächtigung ihres Fürsten schließt in sich die Verherrlichung und Ermächtigung des Erlösers und seines Reiches. Der Wendepunct für beydes ist der Tod Christi, für den Fürsten dieser Welt das Ende seiner Macht, für das Reich Christi der Anfang seiner Verherrlichung. In diesem Zusammenhange sagt Christus: Und ich, wenn ich von der Erde hinweggehoben und erhöhet seyn werde, werde Alle zu mir ziehen. — Dieß ist zu verstehen von der Aufnahme in seine selige Lebensgemeinschaft, vergl. V. 26. und 14, 3. Ἑλκύσω schließt keinen Zwang in sich, aber es deutet hin auf die verstärkte

Macht ſeines Geiſtes, der von dem Verherrlichten ausgeht und je länger je mehr alle (welche empfänglich ſind ſ. 11, 52.) ſammelt und aufnimmt in die Gemeinſchaft ſeines Reiches. So vollendet ſich die Verherrlichung des göttlichen Namens durch den Erlöſer.

V. 34. Stellen, wie Pſ. 110, 4. und Daniel 7, 14. 2, 44., enthalten den Gedanken eines ewigen Meſſianiſchen Reiches. Dachten ſich die Juden daſſelbe als ein irdiſches und unzertrennlich von der Perſon des Meſſias, des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ſo konnten ſie nicht anders, als vorausſetzen, was das Volk hier ſagt: Die Schrift (ὁ νόμος wie 10, 34. für ἡ γραφή) lehrt uns, daß der Meſſias ewig bleibt. Wie ſprichſt du nun, der Meſſias müſſe der Erde enthoben werden, ſterben? Dieß iſt nicht der Meſſias, welchen wir erwarten. — Indem Johannes das Volk ſagen läßt: ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι, obgleich Jeſus von einem δεῖ nichts geſagt hatte, ſetzt er voraus, daß das Volk ſich ähnlicher Ausſprüche Jeſu über die göttliche Nothwendigkeit ſeines Todes (nach den Weiſſagungen der Schrift) erinnert, vergl. 3, 14.

V. 35. 36. Jeſus geht auf die Frage des Volkes gar nicht ein. Eine ausführlichere Belehrung wäre für ſolche Frager jetzt zwecklos geweſen. Bald ſollte ſtärker als alles die That lehren. Hierauf hindeutend ermahnt Jeſus V. 35. das Volk, eben weil es den Gedanken ſeines Todes nicht zu faſſen vermochte, ſich ſeines Lichtes, ſo lange er noch unter ihnen ſey, zu freuen, die kurze Friſt ſeiner Gegenwart zum Glauben an ihn, als das Licht der Welt, zu benutzen. Er ſetzt dabey voraus, daß, obwohl ſein Tod dem Glauben an ihn erſt die Schranken öffnen werde, dennoch Viele unter den jetzt lebenden Juden ſeyn würden, denen gerade ſein Tod zum Anſtoß und zum Hinderniß des Glaubens gereichen werde. In der That war nachher den Juden, wie Paulus ſagt, der gekreuzigte Chriſtus ein Aergerniß, wie den Griechen eine Thorheit.

V. 35. ist statt des glossenartigen μικρὸν χρόνον, was Cod. A. hat, nach BDL, mehreren Minuskeln und den Handschriften der Latein. Uebersetzung, mit Griesb. und Lachmann sicherer und richtiger zu lesen ἐν ὑμῖν, vergl. 11, 10., was hier so viel ist als unter Euch, oder in Eurer Gegenwart. Dem bildlichen περιπατεῖτε ἐν τῷ φωτὶ ἔχετε (vergl. 11, 9. 10.) entspricht das πιστεύετε εἰς τὸ φῶς (den Messias 8, 12.) nur in sofern, als jenes die Benutzung der Gegenwart Christi zum Glauben fern soll. Wer die Zeit des Tages nicht benutzt, den überfällt im Wandeln die Nacht, die gefahrvolle, in der man nicht weiß, wohin man geht, und mit dem Ziel auch den Weg verliert, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ u. s. w. vgl. zu 1, 5. über καταλαμβάνειν. Ueber den Hebraismus υἱοὶ φωτός siehe Eph. 5, 8. Luk. 16, 8. Aehnlich ist υἱοὶ ἀμφιβλήστρου, υἱοὶ παρακλήσεως, υἱοὶ βροντῆς, τῆς βασιλείας und dergl. Es sind die dem Lichte Angehörigen, Verwandten, davon Erfüllten.

Dieß war die letzte öffentliche Erklärung Jesu. Er trat nicht wieder öffentlich vor dem Volke auf. Es scheint also, als sey V. 20–36. bey seiner letzten Erscheinung im Tempel, vielleicht zwey Tage vor dem Anfange des Paschah vorgefallen, vergl. Matth. 26, 2. Mark. 14, 1. Vielleicht zog sich Jesus wieder nach Bethanien zurück, vgl. Luk. 21, 37. Johannes schließt, ehe er uns die Reden des Herrn im traulichen Kreise seiner Jünger mittheilt, den ersten Hauptheil seines Evangeliums mit einer allgemeinen

XII, 37–50.

Betrachtung über den Unglauben des Jüdischen Volkes bey so bedeutenden Zeichen der Messianischen Macht Jesu, und über die Ursachen dieses Unglaubens.

Diese Betrachtung knüpft sich an 12, 35. 36. schr natürlich an. V. 37. Zuerst stellt Johannes die Erscheinung in ihrem ganzen Contrast dar, daß nämlich ungeachtet Jesus

ſo große öffentliche Beweiſe ſeiner Meſſianiſchen Data gab, doch das Volk der Juden nicht an ihn glaubte. Joh. ſieht das öffentliche Leben Jeſu, ἔμπροσθεν αὐτῶν, als geſchloſſen an. — Nicht die Vielheit der σημεῖα liegt in τοσαῦτα, ſondern die Größe, Erhabenheit derſelben, ſ. 9, 16. 15, 24. Allerdings ſind die ἔργα Wunderwerke, wobey Joh. wohl vorzugsweiſe die Heilung des Blindgebornen und die Erweckung des Lazarus im Auge hatte. Auf dieſe äußeren Manifeſtationen der δόξα war der Jüdiſche Volksglaube zunächſt angewieſen. Ἔμπρ. αὐτῶν iſt im Gegenſatz gegen das verborgene V. 30. das öffentliche Leben.

Aber, fährt Joh. V. 38. fort, wie auffallend auch jene Erſcheinung iſt, ſo iſt ſie doch keineswegs zufällig, ſondern nothwendige Erfüllung der Weiſſagung des Jeſaias 53, 1. — Hier klagt der Prophet im Namen Gottes über den Unglauben des Jüdiſchen Volkes ſeiner Zeit, an die Botſchaft (ἀκοή, שְׁמוּעָה) von dem Meſſianiſchen Heile und der Macht Gottes (βραχίων κυρίου). Dis Stelle iſt überhaupt typiſch für das Leiden und Sterben Chriſti; ſo iſt ſie auch vorbildlich für den Unglauben des Volkes an die Botſchaft und Machtwerke des Erlöſers. Dieſer Unglaube gehört zum Leiden des Knechtes Gottes. Als von Gott vorhergeſehen und geordnet war der Unglaube der Juden kein Beweis, daß Jeſus nicht der wahre Meſſias iſt, ſondern eine faktiſche Beſtätigung davon, daß Jeſus der Weiſſagung gemäß erſchienen war. — Τίς und τίνι ſchließt auch im Original eine negative Antwort in ſich.

V. 39. 40. Jenes Nichtglauben des Volkes hatte nicht nur göttlichen Zweck, ſondern auch göttlichen Grund. Sie ſollten nach Gottes Rathſchluß nicht glauben, vgl. ἵνα V. 38. Alſo konnten ſie auch nicht. Sie konnten aber nicht, weil ſie von Gott verſtockt waren, wie derſelbe Jeſaias an einer andern Stelle ſagt. Dieß iſt im Allgemeinen der Sinn von V. 38 - 40.

διὰ τοῦτο verbindet man gewöhnlich mit dem folgenden ὅτι, ohne Beziehung auf das Vorhergehende V. 38. Bey dieſer Conſtruction vermißt aber de Wette ein Uebergang andeutendes δὲ oder καί. Er bezieht deßhalb διὰ τοῦτο auf das vorhergehende ἵνα, weil in der Zweckbeſtimmung zugleich der Grund des Unglaubens liege. Hiernach würde ὅτι einen neuen Grund enthalten. Aehnlich füge ὅτι 5, 16. 18. 1 Joh. 3, 1. erklärend die nähere Cauſalbeſtimmung, Matth. 24, 44. aber einen neuen Grund hinzu. Eben ſo hier. So gewinne die Rede einen nachläſſigeren, einfacheren Gang. — Hätte die Leſeart des Colb. credebant irgend Grund, ſo würde man unbedenklich dieſe Auslegung vorziehen müſſen. Allein durch οὐκ ἠδύναντο kommt etwas Neues hinzu, wofür zwar in V. 38. ἵνα das Motiv liegt, aber der Gedanke ſelbſt iſt dort noch ſo verſteckt, daß διὰ τοῦτο unmittelbar ſchwer darauf bezogen werden kann. Deßhalb verdient die gewöhnliche Beziehung des διὰ τοῦτο auf das folgende ὅτι den Vorzug. Das Verhältniß der Sätze V. 37–39. iſt aber dieſes: Joh. betrachtet zuerſt das Factum des Nichtglaubens von der teleologiſchen Seite V. 37. 38., ſodann V. 39. 40. die von Chriſto den Juden ſo oft vorgeworfene Unfähigkeit zum Glauben von der cauſalen Seite, und beydes, ſie glaubten nicht, und ſie konnten nicht glauben, coordinirt er; daher ohne Copula.

Die Stelle Jeſ. 6, 10., weder genau nach dem Grundtexte, noch der Septuaginta, ſondern frey citirt, hat dort folgenden Sinn: Nachdem Jeſaias von dem im Tempel erſcheinenden Jehova berufen und geweihet iſt, die Botſchaft Gottes an das Volk zu übernehmen, ſpricht der Herr zu ihm: Geh' und ſage zu dieſem Volke, höret immerfort, aber verſtehet nicht, und ſehet immerwährend, aber ſehet nicht ein, (vergl. Joh. 9, 39.); verſtocke Du das Herz dieſes Volkes, und ſeine Ohren mache ſchwer, und ſeine Augen blende, daß es nicht ſehe mit ſeinen Augen,

noch mit ſeinen Ohren höre, noch ſein Herz verſtehe, und es ſich (nicht) bekehre, daß man es heile. — Im Originale bleibt nicht zweifelhaft, daß der Verſtockende zunächſt der geſendete Prophet iſt. Seine Botſchaft ſoll nach der Ordnung Gottes unter dem Volke die Wirkung haben, daß es ſich verſtockt und nicht bekehrt. Das Mittelbare und Unmittelbare, die göttliche Bewirkung und Zulaſſung, die abſolute und die auf menſchliche Freyheit bezügliche, relative Ordnung Gottes, nicht unterſcheidend, führt der ſtrengmonotheiſtiſche Hebraismus auch das Uebel und das Böſe auf die göttliche Cauſalität zurück [1]). Aber die Schrift enthält alles, wodurch das Mißverſtändniß, als ſey Gott der bewirkende Urheber des Böſen, ausgeſchloſſen wird. Selbſt in jener Stelle liegt ſchon die Auflöſung. Der Prophet fragt: wie lange Herr? und erhält zur Antwort, daß die Zeit der Verſtockung zugleich die Zeit der Prüfung und Läuterung ſeyn ſoll. Die LXX aber ſcheinen ſich an jenem ſtrengen, aber exegetiſch allein wahren Sinn der prophetiſchen Stelle geſtoßen zu haben; ſie überſetzen V. 9. ἀκοῇ ἀκούσετε und V. 10. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου. Sie denken ſich alſo die Verſtockung des Volkes nur als ein von Gott vorhergewußtes, nicht gewolltes oder geordnetes Factum. Johannes hält ſich an die ſtrengere Faſſung der Stelle, indem er abkürzend ſchreibt τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς u. ſ. w. Es fragt ſich: Wer verblendete und verſtockte nach der Joh. Auffaſſung das Volk? — Morus [2]) ſchlug vor, ſtatt αὐτῶν, αὐτῶν zu leſen und bey τετύφλωκεν als Subject ὁ λαὸς οὗτος zu denken. Damit verſchwindet zwar die dogmatiſche Schwierigkeit, aber weder aus dem Ori-

1) Exod. 4, 21. 14, 4. 7, 3. Jeſ. 29, 10. 2 Sam. 24, 1. vergl. Röm. 9, 17. 18. 1, 26. 28. Matth. 6, 13. Luk. 9, 4. wo jene altteſtam. Denkweiſe auch noch im N. T. bemerkbar wird.
2) S. die commentatio über dieſe Stelle in Mori dissertt. theolog. Vol. 2. p. 106 ff.

ginal, noch bey Johanneiſchen Anwendung läßt ſich dieß rechtfertigen. Allerdings meint Johannes, daß die ungläubigen Juden ſelbſt Schuld an ihrer Verſtockung ſeyen, wie der Gott noch Chriſtus, ſ. V. 42. 43. 48. Aber er will eben zeigen, daß die ſchuldvolle Verſtockung des Volkes, ſeine Unfähigkeit zu glauben, nach der ſchon im A. T. von Jeſaias bezeugten Ordnung Gottes erfolgt ſey. Wie nun im Originale die Verſtockung des Volkes auf einem Befehle Gottes beruhet, ſo muß hier ὁ κύριος (d. i. ὁ θεός) nach V. 38 Subject zu ἐτύφλωσεν ſeyn. Dafür ſpricht, daß in ἰάσομαι (ſo, nemlich iſt nach ADKΔΠ u. a. ſtatt ἰάσωμαι (Cod. B), aber eben ſo abhängig von ἵνα μή, wie die vorhergehenden Conjunctive[1]), zu leſen,) kein anderes Subject, als ὁ κύριος d. h. ὁ θεὸς möglich iſt. Johannes denkt ſich in der prophetiſchen Stelle Gott als ſprechend (ἰάσομαι) und handelnd (τετύφλωκεν). Wie dort der Prophet und ſeine Botſchaft das iſt, wodurch Gott verblendet, ſo hier Chriſtus und ſeine Botſchaft. Aus V. 41. folgert Meyer, daß Chriſtus das Subject in τετύφλ. ſey. Aber aus V. 41—50. kann man nur ſchließen, daß Johannes zeigen will, es ſey weder die Schuld des Erlöſers, noch auch zufällig, ſondern eine göttliche Ordnung oder Beſtimmung (in der Form der Weiſſagung), daß das Volk ſich bey ſeiner Predigt verſtockte.

V. 41. Joh. rechtfertigt die Anwendung der prophetiſchen Stelle. Im Original iſt δόξα αὐτοῦ die Herrlichkeit Jehovas, hier die Herrlichkeit Chriſti. Denn da περὶ αὐτοῦ nur auf Chriſtus bezogen werden kann[2]), ſo darf δόξα αὐτοῦ nicht von der Herrlichkeit Jehovas verſtanden

1) Ueber dieſe Conſtruction des ἵνα mit dem Indicat. d. Futur., als völlig gleichbedeutend mit dem Conjunctiv ſ. Winer Grammatik S. 265 f.

2) Morus bezieht es a. a. O. auf Jehova und überſetzt ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ et Judaeos de Deo edocuit. Allein dieß iſt völlig unſtatthaft. Sowohl der Zuſammenhang des Originals, als die beſondere Beſchaffenheit unſrer Stelle widerſprechen.

werden [1]). Die Leſeart τοῦ θεοῦ oder τοῦ θεοῦ αὐτοῦ (nemlich des Propheten) iſt eben aus dieſem Mißverſtand zu erklären. Joh. hielt die Stelle des Jeſaias für ſo ſehr Meſſianiſch, daß er, nach der Auslegungsweiſe, welche alle Gotteserſcheinungen im A. T. auf Chriſtus bezog, vergl. 1 Kor. 10, 4., unter der göttlichen Doxa, die der Prophet ſah, unmittelbar nur die Doxa Chriſti verſtehen konnte.

V. 42. beſchränkt (ὅμως μέντοι) das allgemeine Urtheil über den Unglauben der Juden V. 37—41. Bey aller Verblendung, meint Johannes, übte das Wort Chriſti doch ſeine Macht aus ſelbſt (καί) über die Obern, von denen es am wenigſten zu erwarten war. Es glaubten viele von den Oberen, aber es fehlte ihnen die Kraft des Bekenntniſſes; Menſchenfurcht und eitle Ehre hielten ſie ab. Von dieſen vielen lernen wir nur Nikodemus und Joſeph von Arimathia kennen; der erſtere war ſelbſt ein Phariſäer. Sonſt aber waren die Phariſäer eben die feindlichſte Parthey im Synedrium, vgl. 7, 48. Ueber ὁμολ. und ἀποσυνάγ. ſiehe 9, 22. — V. 43. nimmt Johannes aus der Rede Jeſu 5, 44. Ἧπερ nur an dieſer einen Stelle im N. T. Daher mehre Handſchriften 1. 69. u. a. ὑπὲρ haben, was aber bey μᾶλλον unſtatthaft iſt.

V. 44—50. Obwohl ſchon J. A. Bengel von dieſen Verſen bemerkte, ſie ſeyen ein epilogus sermonum Christi publicorum et recapitulatio, ſo hielt man doch bis auf J. D. Michaelis und Morus allgemein dafür, daß Joh. hier eine wirklich ſo zum Schluſſe gehaltene Rede mittheilen wolle. Man dachte ſich den pragmatiſchen Zuſammenhang entweder mit Chryſoſtomus und Euthymius ſo, daß Jeſus, nachdem er ſich wegen des Zornes der Juden eine kurze Zeit entfernt habe, ἐνδόντος τοῖς Ἰουδαίοις τοῦ θυμοῦ, wie Euthym. ſagt, wiedergekehrt ſey, oder mit Cyrill ſo, daß Jeſus im zögernden Weggehen unmittelbar an V. 36. eine Strafrede angeknüpft

1) So mißverſtehen die Stelle Morus, Lampe, Kuinöl.

habe. Lampe bestimmte den Zusammenhang näher auf folgende Weise: Neque tamen, veluti jure potuisset, tacitus a populo perverso discessit Jesus, sed ita, ut in ipso discessu quasi protestatione solemni facta omnem culpam imminentis judicii a se removeat et in Judaeos reflciat. Allein nach V. 36. hat sich Jesus entfernt und verborgen; kein Wort von Wiederkommen, oder zögerndem Weggehen läßt Joh. fallen. Die Rede ist ohne alles bestimmte Auditorium, ohne bestimmte Veranlassung, ohne entsprechenden Inhalt, ein Wiederhall aller bisherigen Reden Jesu über Glauben und Nichtglauben, die Würde und den Preis des ersteren, und das Gericht über den letzteren. Die Gedanken kehren in den Joh. Reden Jesu auch sonst wohl wieder, aber nicht so abstract neben einander gestellt, wie hier. Die dialogische, dialektische Bewegung in den wirklichen Reden Jesu fehlt hier gänzlich. Gründe genug, um die Ansicht von J. D. Michaëlis und Morus zu rechtfertigen, daß Joh. hier nicht von seiner allgemeinen Betrachtung V. 37—43. zu einer wirklich so gehaltenen Rede Jesu zurückkehre, sondern die allgemeine Betrachtung mit einem Summarium aus den Reden Jesu schließe. Kuinöl, Tholuck, Olshausen, Meyer sind dieser Ansicht beygetreten. Allein schon Kling [1]), bemerkte dagegen, Joh. sage gar nicht, daß Jesus nach V. 36. nicht mehr öffentlich erschienen sey, und ἔκραξε κ. εἶπεν V. 44. drücke nach der Regel aus, daß ein wirklich jetzt gehaltener Vortrag Jesu folgen solle. — Freylich sagt Joh. nicht, daß Jesus nicht mehr öffentlich erschienen sey, aber wo steht das Gegentheil? Da Joh. V. 44. nicht einmahl sagt, was sonst in solchen Fällen, πάλιν αὐτοῖς, so muß man schließen, daß er hier auch an kein πάλιν αὐτοῖς denke. Strauß [2]) meinte, wiederhole Johannes nur zusammenfassend, was Jesus früher gesagt habe, so müsse man ἔκραξε κ.

1) A. a. O. S. 677 f.
2) L. J. Bd. 1. S. 721 f.

εἶπεν als nachholende Plusquamperfecta nehmen, was wohl 18, 24. statthaft sey, aber nicht hier. De Wette aber glaubte, eben der Aoriste wegen, und weil manche Aussprüche V. 44. — 50. wenigstens im Ausdrucke neu seyen, annehmen zu müssen, daß dem Evangelisten, während er 3, 16 ff., 31 ff. die angefangene wirkliche Rede Jesu und des Täufers unvermerkt als die seinige fortführe, hier das Umgekehrte begegnet sey, nemlich, aus seiner Erinnerung an den allgemeinen Inhalt der Reden Jesu zur Beschämung des Unglaubens eine wirkliche Rede Jesu zu machen, welche nie so gehalten sey. — Allein rein umgekehrt wäre das Verfahren des Evangelisten in diesem Falle nicht, da er nicht unter der Hand und unvermerkt in die wirkliche Rede Jesu übergeht, sondern das Ganze V. 44 ff. in gleichem Ton als wirkliche Rede Jesu bezeichnet. Nicht aus seiner Erinnerung, sondern aus den bisher mitgetheilten Reden Jesu componirt er, nicht eine neue wirklich gehaltene, sondern ein Summarium derselben, als Schlußstück seiner Betrachtung. Diese Betrachtung, nemlich geht V. 37 ff. von dem τοσαῦτα σημεῖα πεποιηκότος, ... aus, also dem Contrast zwischen den Werken Christi und dem Unglauben der Juden, und schließt mit dem Contraste zwischen den Reden Jesu, dem kurzen Inbegriff seiner öffentlichen Erklärungen über des Glaubens Grund, Würde und Preis, und der Zaghaftigkeit und Ehrgeizigkeit der Halbgläubigen. Dieser Contrast ist V. 44. durch δὲ ausgedrückt. Dem οὐκ ὡμολόγουν V. 42 und ἠγάπησαν V. 43 entsprechen die Aoriste ἔκραξε καὶ εἶπεν V. 44. nicht als plusquamperfectivische Nachholungen eines früheren Factums, sondern als Ausdruck des zu Einer Reihe von Thatsachen gehörigen historischen Moments der öffentlichen Erklärungen Jesu über Glauben und Unglauben, welche wirklich von Christo gesprochen sind, nur nicht an diesem Orte und zu dieser Zeit, weil weder Ort noch Zeit angegeben ist.

V. 44. 45. drückt am unmittelbarſten den Gegenſatz gegen die Zaghaftigkeit und die eitle Ehrliebe der Nichtbekenner aus. Hat Jeſus geſagt: wer an mich glaubt, glaubt an den, der mich geſandt hat, wer mich ſieht, ſieht den, der mich geſandt hat; vergl. 5, 36 ff. 7, 29. 8, 19. 42. 10, 38. 14, 10., ſo iſt jenes Nichtbekennen ein Nichtbekenntniß Gottes ſelbſt, der ſich in dem Sohne geoffenbart hat, alſo eine Zurückſetzung der Ehre Gottes hinter die Ehre der Menſchen. V. 46. vergl. 1, 5. 8, 12. 12, 35. Chriſtus hat erklärt, er ſey als Licht in die Welt gekommen, damit jeder ohne Ausnahme, der glaubt, nicht in der Finſterniß bleibe, alſo frey von ungöttlichen Trieben und Schwächen, Muth und Kraft habe zu allem Göttlichen. Zu V. 47. 48. vergl. 3, 17 ff. 5, 45 ff. 8, 15 ff. Sodann hat Chriſtus geſagt: Wer meine Worte hört und nicht bewahrt, ferner, wer mich verwirft, meine Worte gar nicht aufnimmt, — die werde zwar ich nicht verurtheilend richten, denn ich bin nicht gekommen, die Welt zu verurtheilen, ſondern zu retten; aber jene haben am jüngſten Tage ihren Richter eben an dem Worte, welches ich ihnen als Wort Gottes verkündigt habe, welches ſie gehört aber nicht bewahrt, nicht aufgenommen haben. — Statt καὶ μὴ πιστεύσῃ leſen ABKLX, mehrere Minuskeln und Lat. Handſchriften, die Vulg. und mehrere Morgenl. Ueberſetzungen καὶ μὴ φυλάξῃ, Cod. D und mehrere Lat. Handſchriften und Syr. hier. καὶ φυλάξῃ. Auch καὶ πιστεύσῃ leſen mehrere Minuskeln. Lachmann hat als die diplomatiſch am meiſten bezeugte Leſeart καὶ μὴ φυλάξῃ aufgenommen. Joh. ſagt nun zwar ſonſt nicht φυλάττ. τὰ ῥήματα, ſondern τηρεῖν, aber eben deßwegen ſcheint man für καὶ μὴ φυλ., nach 5, 24. und weil πιστεύων V. 46. voranging, καὶ μὴ πιστεύσῃ geſchrieben zu haben, nicht beachtend, daß ſchon in dem ἀκούσῃ τῶν ῥημ. das gläubige Anhören liegt, und Joh. eben bey dem καὶ μὴ φυλάξῃ das Nichtbekennen V. 42. im Auge hat. Die Auslaſſung des μὴ ſcheint

aus der Ueberlegung hervorgegangen zu ſeyn, daß nach 3, 18. eben nur die Gläubigen nicht gerichtet werden, was aber einen ganz andern Sinn hat, und daß V. 48. zu V. 47. einen reinen Gegenſatz bilde. Allerdings iſt V. 48. im Gegenſatz mit V. 47. Aber Jeſus unterſcheidet nicht Gläubige und Ungläubige, ſondern Gläubige, welche aber zu zaghaft ſind, um zu bekennen, und Ungläubige. *Ἀθετεῖν* hat Joh. nur in dieſer Stelle, aber dieß iſt kein Grund, ihm das Wort abzuſprechen. Eigenthümlich iſt V. 48., daß Chriſti Wort Richter ſeyn werde. Aber es folgt ganz natürlich aus 5, 45. 7, 51. vgl. 3, 19. Das Wort Chriſti iſt das Wort Gottes, die Wahrheit ſchlechthin; es enthält für den, der es kennt, den *κλαγγος*, wenn er es verkennt.

Zu V. 49. vergl. 7, 16. 17. 8, 28. 38., und zu V. 50. vergl. 5, 24. 6, 39. 40. 63. 68. 69. Was vorher als Grund vorausgeſetzt wurde, daß das Wort Jeſu Gottes Wort ſey, wird in dieſen Verſen exponirt. Ich habe, ſagt Jeſus, nicht von mir ſelbſt geredet, alſo nicht etwa Menſchenwort wird von den Ungläubigen verworfen und von den Zaghaften nicht bekannt, ſondern der mich geſendet hat, der Vater, er hat mir Auftrag gegeben, (zu verkündigen,) was ich reden und was ich ſprechen ſoll; und ich weiß, daß ſein Auftrag, eben ſein Wort, ewiges Leben iſt, *ῥήμ. ζωῆς αἰωνίου*, vergl. 6, 69. 63., ewiges Leben giebt. Was ich alſo ſpreche, das ſpreche ich ſo, wie mir der Vater geſagt hat, alſo nur ſein Wort. *Τί εἴπω κ. τί λαλήσω* V. 49. vergl. Matth. 10, 19. wo *τί* auch für *ὅ, τι* ſteht. *Εἴπω κ. λαλήσω* iſt nur Häufung des Ausdrucks, ohne irgend beſtimmbare Verſchiedenheit, ſ. V. 50. Die *ἐντολὴ αὐτοῦ* umfaßt eben das *τί εἴπω κ. λαλήσω*, alſo iſt es gleich dem *λόγος τ. θ.* Durch *καθὼς* — und *οὕτω* V. 50. wird angedeutet, daß der Inhalt der Reden Jeſu ganz der Art entſpricht, wie der Vater ſich im Sohne offenbart. *Οὖν* deutet an, daß die Recapitulation auf ihren Anfang V. 44. zurückgeht.

Zweyter Haupttheil[1]).

XIII — XX.

Gegenseitige Verherrlichung des Vaters und des Sohnes in dem Tode und der Auferstehung Jesu.

Kap. 13–17. erzählt Johannes, wie Jesus den letzten Abend mit seinen Jüngern zur letzten Mahlzeit vereinigt, ihnen zuvor die Füße wäscht und diese Handlung deutet, während des Mahles den Verräther bezeichnet, nach der Entfernung desselben in längerer Unterredung den Jüngern Gebot und Verheißung giebt, und zuletzt zum Abschiede betet.

Die synoptischen Parallelen Matth. 26, 17–35. Mark. 14, 12–31. Luk. 22, 7–39. erzählen nur von dem letzten Mahle, der Einsetzung des neuen Bundesmahles, der Bezeichnung des Verräthers, der Vorherverkündigung der Verleugnung Petri und dem Momente des Ausgangs auf den Oehlberg. Bey unleugbarer Verschiedenheit der synoptischen Erzählung nach Inhalt und Form, ist die Joh. doch damit pragmatisch vereinbar.

XIII, 1 — 30.

Die Fußwaschung, die Bezeichnung und Entfernung des Verräthers.

V. 1–5. Die Construction dieser Verse ist streitig. Bis auf Knapp, Griesbach und Matthäi construiren

1) S. Bd. 1. Einleit. S. 184. und S. 379.

alle Ausleger [1]) und Herausgeber des Joh. Textes V. 1. als für sich bestehenden Satz, der in ἠγάπησεν αὐτοὺς sein bestimmtes Tempus und vollen Schluß hat. Syntaktisch kann diese Construction sogar nothwendig erscheinen, exegetisch aber ist sie in vielfacher Hinsicht bedenklich [2]). Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τ. πάσχα weist auf eine bestimmte Handlung Christi in diesem Zeitmoment hin, aber εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς, wozu jene Zeitbestimmung zu gehören scheint, drückt keine solche Handlung aus, sondern eine continuirliche Gemüthsstimmung. Erst V. 4 und 5. tritt die zu πρὸ τ. ἑορτῆς gehörige Handlung hervor, und so nöthigt, wie de Wette richtig bemerkt, das logische Bedürfniß, bis V. 4 und 5. fortzulesen. Dazu kommt, daß ἀγαπήσας — ἠγάπησεν, unmittelbar verbunden, sich schwer verstehen läßt. Soll es heißen: Wie Jesus die Seinen bisher liebte, so liebte er sie bis ans Ende? Euthym. erklärt: ἀγαπήσας τοὺς μαθητὰς ἄχρι τοῦ τότε καιροῦ, τότε μᾶλλον ἠγάπησεν αὐτούς. Τὸ γὰρ εἰς τέλος τὸ σφόδρα δηλοῖ. Allein ἄχρι τοῦ τότε καιροῦ ist weder ausgedrückt, noch in dem Particip des Aorist versteckt. Weder ein Zeitunterschied noch eine Steigerung liegt im Ausdruck. Man könnte in der Zusammenstellung des Particips und Tempus finitum von gleichem Stamm und gleicher Bedeutung eine Intension des Begriffs der Liebe finden, aber solche Intensionen gestatten nicht, das Participium durch besondere Objectbestimmungen von dem Tempus finitum zu trennen, und fordern auch das Partic. Präsentis. Die Vulgata übersetzt ἀγαπήσας, quum dilexisset, aber auch dieß causale Zeitverhältniß läßt sich, wenn ἠγάπησεν αὐτούς keine bestimmte Handlung der Liebe ausdrückt, nicht deutlich machen. Es wird nichts

1) Auch Origenes, denn da er tom. 32. mit V. 2. anfängt, muß er V. 1. als für sich bestehenden Satz gelesen haben.

2) Schon Cyrill findet Anstoß, aber er hebt ihn nicht.

gewonnen, wenn man mit Meyer und Kling, um die Hauptschwierigkeit der Stelle, die Beziehung des πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς auf ἠγάπησεν, zu beseitigen, jene Zeitbestimmung mit εἰδὼς verbindet. Auch wußte ja Jesus, daß seine Stunde gekommen sey, schon 12, 23. So scheint nur zweyerley übrig zu bleiben, entweder ἠγάπησεν αὐτοὺς von der besonderen Liebesaction zu verstehen, welche im Folgenden beschrieben wird, und wozu die Participien εἰδὼς — ἀγαπήσας die vorangehenden Bedingungen enthalten, oder die Construction so zu ändern, daß ἠγάπησεν von ἀγαπήσας getrennt wird.

Kuinöl übersetzt ἠγάπησεν amorem ad finem usque declaravit, mit der Bemerkung: Verba enim Hebraeorum saepius vim habent declarandi. Aber der Hebr. Sprachgebrauch hilft hier nichts, wenn nicht auch der Griechische entspricht. Nun wird allerdings bey den Griechen ἀγαπᾶν auch von der liebevollen Handlung oder der einzelnen Liebeserweisung, z. B. der gastlichen Aufnahme, dem Abschiednehmen gebraucht, vergl. Odyss. 23, 214. [1]). Allein das N. T. kennt diesen Gebrauch nicht. Indessen wäre möglich, daß Joh. hier das Wort in solchem, gleichsam emphatischen Sinne gebraucht hätte, von dem besonderen Liebesbeweise bey dem Abschiede. In diesem Falle wäre εἰς τέλος nicht bis ans Ende, sondern, wie Luk. 18, 5., zuletzt, postremo, was aber gar keine Schwierigkeit hat. Aber allerdings, könnte man durch Aenderung der Construction einen dem Sprachgebrauche, wie dem logischen Verhältnisse der Sätze gleich angemessenen Sinn gewinnen, so wäre dieß vorzuziehen.

Knapp, Griesbach, Matthäi [2]) verbinden V. 1–5. zu einer Periode. Knapp insbesondere macht 4 Kola: V. 1.; V. 2 und 3.; V. 4.; V. 5. Eben so Griesbach ed. Lips.

1) Die poet. Sprache hat dafür ἀγαπάζειν, Eur. Phoen. 1337. (1327. ed. Dind.). Nonnus hat in s. Paraphr. auch ἀγάπαζε
2) Ed. N. T. minor.

1825. Aber in der ed. 2. Halens. macht er wie Matthäi aus jedem Verse ein Kolon. Schulz verbindet V. 1–4. zu einem Kolon und trennt V. 1 und 2. nur durch ein Komma, ebenso Rödiger[1]), während Scholz V. 1. durch ein Kolon trennt, V. 2. 3. 4. aber zu einem Kolon verbindet. Am übersichtlichsten ist die Interpunction von Knapp, aber die von Schulz stellt die Einheit der Periode am vollständigsten dar. Bey dieser letzteren kann kaum die Frage seyn, daß εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς als Parentheſe zu fassen ist, wodurch ἀγαπήσας — näher bestimmt wird, als ein Lieben bis ans Ende. Aber als Parentheſe ist der Gedanke matt und konnte erspart werden. Auch würde die Parentheſe durch ein δὲ oder dergl. bezeichnet worden seyn. Setzen wir aber nach V. 1. ein Kolon, so kann ἠγάπησεν eben so gut das Tempus finitum des Satzes seyn, als wenn der Vers mit einem Punctum schließt. Ist ἠγάπησεν das Tempus finitum in V. 1., so wird durch die Structur von V. 1–5. zu Einer Periode nichts wesentlich zur Erleichterung der Auslegung gewonnen, und man sieht keinen Grund, V. 1. mit V. 2–5. zu Einer Periode zu verbinden. Nur, wenn εἰδὼς V. 3. sich als Reassumtion des εἰδὼς V. 1. fassen ließe, hätte man einen Grund dazu. Aber der Inhalt beyder εἰδὼς ist zu verschieden, um reassumtionsweise auf einander bezogen werden zu können. Ganz anders ist die Structur 6, 22 ff.

Wir kehren daher mit Lachmann, Hahn und Tischendorf zur älteren Structur zurück, nehmen V. 1. als für sich bestehenden Satz, und verstehen εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς als Ausdruck der letzten Liebeserweisung Jesu gegen die Jünger, welche V. 2 ff. genauer beschrieben wird, und welche die Folge sowohl des εἰδώς, ὅτι —, als des ἀγαπήσας war. Die nahe μετάβασις

1) Synops. evangel.

drängte den Erlöser, der die Seinen liebte, dieſen noch zuletzt einen rechten Beweis der Liebe zu geben. — Die Verbindungsloſigkeit der beyden Participien εἰδὼς und ἀγαπήσας [1]), deutet an, daß Joh. beyde Motive der Liebeshandlung eben in ihrer Verſchiedenheit denkt. Das unmittelbare Motiv der Geſinnung liegt in ἀγαπήσας, das mittelbare der äußeren Verhältniſſe in εἰδὼς, ὅτι. —

Da das Mahl V. 2 ff. daſſelbe letzte Mahl iſt, welches die ſynopt. Evv. beſchreiben, als das letzte mit den Juden am Abend des 14ten Niſan gehaltene Paſchamahl, ſo fragt ſich, ob Joh. durch πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. π., worin wir keine Zeitbeſtimmung für εἰδώς, welche eben ſo müſſig, als unwahr ſeyn würde, ſondern für das Mahl V. 2 ff. finden, eben dieſem eine andere Zeitbeſtimmung gebe, als die Synoptiker? Die genauere Unterſuchung dieſer Frage nach allen ihren Momenten kann erſt zu 18, 28. mit Sicherheit geführt werden. Hier iſt nur darüber zu entſcheiden, ob in πρὸ τ. ἑορτῆς τ. πάσχα ſchon an ſich liege, daß Jeſus das Mahl einen Tag vor dem Jüdiſchen Paſcha gefeyert habe? Da hier zunächſt von der Bereitung des Mahles und dem, was der eigentlichen Mahlzeit vorherging, geredet wird, auch πρὸ zu unbeſtimmt iſt, ſo liegt in dieſer Zeitbeſtimmung an ſich noch nicht nothwendig, daß Joh. von der ſynoptiſchen Chronologie des Mahles abweicht.

Ueber ἐλήλ. oder ἦλθεν ἡ ὥρα, ἵνα vgl. 12, 23. Für μεταβ. — πρὸς τὸν πατέρα hat Joh. ſonſt ὑπάγειν πρ. τ. π. Analog iſt 5, 24. Einige ältere Ausleger haben gemeint, der Ausdruck ſey durch das vorangehende πάσχα veranlaßt, und eine Anſpielung auf die Bedeutung von פָּסַח übergehen. Eine ſolche Spielerey hier wäre die beſte Rechtfertigung für 9, 7., nur daß dort für Griech. Leſer das ἑρμηνεύεται nicht fehlt. Aber der Euphemismus der με-

1) Vergl. Bernhardys Syntax. S. 473. und Winer Grammat. §. 46. 3.

τάβασις ist Griech., wie Jüdischen Schriftstellern gewöhnlich [1]). *Τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ*, vgl. 17, 11. Die Seinen sind noch in der Welt, während er schon wie verklärt im Begriff ist, aus der Welt zum Vater hinüberzugehen. Jenes *ἐκ τ. κόσμ. τούτ.* hat dieß *ἐν τῷ κόσμῳ* hervorgerufen. — Nach AB, Orig. Ver. Verc. Colb. liest Lachmann beglaubigter *ἦλθεν αὐτοῦ*.

V. 2. *Καὶ* ist die näherbestimmende Copula, sofern das *ἠγάπησεν αὐτοὺς* durch das folgende weiter beschrieben wird. *Δείπνου γενομένου* kann wegen V. 12 und 25. nicht von dem vollbrachten Mahle (Vulg. coena facta) verstanden werden. Auch geschah das Fußwaschen in der Regel vor der Mahlzeit [2]). Man hat es von der Bereitung der Mahlzeit (der *παρασκευή*) verstanden, und sich auf Athenäus 4, 4. *πότερον ἐν ἄστει γίνεται βελτίω δεῖπνα, ἢ ἐν Χαλκίδι;* berufen. Aber hier ist *δεῖπνα γίνεσθαι* ganz allgemein das Geschehen, Halten der Gastmähler. Lob. 2, 1. ist *ἐγενήθη ἄριστον καλόν μοι καὶ ἀνέπεσα τοῦ φαγεῖν* allerdings von der Bereitung oder dem Anrichten des Mahles zu verstehen. Aber aus V. 4. (*ἐκ τοῦ δείπνου*) geht hervor, daß schon der Anfang gemacht war, mit dem Niederlegen zu Tisch. Ehe das Essen anfängt, erhebt sich Jesus vom Mahle. In dieser Beziehung könnte man übersetzen: während des Mahles, aber genauer ist: da ein Mahl geschah, oder war. Nicht reine Zeitbestimmung nemlich ist *δείπνου γενομένου*, sondern zugleich Erklärungsgrund der Handlung, worauf das *δεῖπνον* führte.

Der Sinn der Parenthese, *τοῦ διαβόλου* u.s.w. kann dieser seyn: Obwohl Jesus von der verrätherischen Gesinnung des Judas wußte, ließ er sich doch nicht abhalten von dem innigsten Liebesbeweise gegen die Seinen, vgl. V. 10. 11. Aber es kann auch gemeint seyn, daß, da Judas bereits *ἤδη* den teufelischen Gedanken gefaßt hatte, die Zeit drängte.

1) S. Wetstein und Lampe zu d. St.
2) S. Stuck Antiq. conv. p. 400.

Da alles dem ἐγείρεται V. 4. voraufgehende als beſtimmend für die Handlung gedacht wird, ſo verdient die letztere Faſſung den Vorzug.

Statt des gewöhnlichen Textes, Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου, ἵνα αὐτὸν παραδῷ, bieten BLM. Copt. Arm. Vlg. Ver. Foss. Germ. For. Gat. Mart. und Origenes (7 Mahl), ἵνα παραδῷ (παραδοῖ) αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης oder Ἰσκαριώτου (Cod. L. Arm. Vlg. Foss. Germ. Gat.). Auch Ammonius in d. Catene lieſt, wie Codex B. Die recepta wird nur durch AD. Verc. Colb. Cant. Cyrill. Chryſoſtom. geſchützt. Auch Origenes lieſt ſo an einigen Stellen, wo, wie Griesbach [1]) ſagt, verba evang. oblique citantur, freylich auch in dem eigentlichen Texte Tom. 32. 2., aber Cod. Reg. und ed. Huet. haben auch hier die Vaticaniſche Leſeart. Griesbach fügte dieſer Leſeart ſein Empfehlungszeichen hinzu, aber ſelbſt Lachmann nimmt davon doch nur ἵνα παραδοῖ [2]) αὐτὸν auf, Ἰούδα Σίμ. Ἰσκαριώτου unmittelbar hinter καρδίαν ſtehen laſſend. — Rein diplomatiſch betrachtet, ſcheinen beyde Leſearten faſt einander gleich zu ſtehen, exegetiſch aber nicht. Während die recepta einen dem pragmatiſchen Zuſammenhange der Stelle mit V. 27. völlig entſprechenden Sinn unzweydeutig ausdrückt, nemlich, daß jetzt ſchon der Teufel in das Herz des Judas den Gedanken, die Abſicht geworfen hatte, den Herrn zu verrathen, nachher V. 27. durch völlige Beſitznahme den verblendeten Jünger zur Handlung treibt, — muthet uns die Vatik. Leſeart zu, daran zu denken, daß der Teufel bereits in ſein Herz den Gedanken geworfen hatte, daß Judas der Verräther Chriſti werden ſollte. Aber Johannes ſchreibt ſchwerlich dem Teufel eine καρδία zu, und gewiß hatte der Teufel nach Joh. Anſicht jenen böſen Gedanken

1) Symb. 2. 442.

2) Ueber dieſe Form ſ. Buttmanns ausführl. Gramm. 1. S. 524.

ἀπ' ἀρχῆς, d. h. von Anfang der Jüngerschaft des Judas. Auch würde Johannes wohl statt des Activs βεβληκ. das Medium gebraucht, oder wenigstens αὐτῷ oder καρδίαν ἰδίαν geschrieben haben [1]). Origenes versteht auch die Vatik. Lesart gerade wie die recepta von des Teufels Anstiftung im Herzen des Judas. Er thut, als hätte er gelesen, βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδῷ αὐτόν, Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου. Denn, da, wo er die Vatik. Lesart gebraucht, erklärt er den Satz durch folgende Analogien: τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκ. εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα πορνεύσῃ, τοῦ δεῖνα, ἵνα ἀποστερήσῃ, τοῦ δεῖνα u. s. w. So scheint also die Vatik. Lesart nicht aus der Voraussetzung entstanden zu seyn, daß Joh. hier die frühere Entstehung des Gedankens im Teufel selbst erzählen will. Als die schwierigere Lesart verdient sie aber den Vorzug, die recepta hat ganz den Charakter einer Erleichterung der Construction. Aber, da jene sich durch den Sprachgebrauch nicht rechtfertigen läßt, so scheint die ursprüngliche Lesart diese gewesen zu seyn: εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδοῖ αὐτόν, Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου, worauf das Ἰσκαριώτου in Cod. L. hinweisen könnte, wenn dieser Genitiv nicht etwa zu Σίμωνος bezogen worden ist, vergl. zu 6, 71. Jedermann aber sieht leicht, wie aus dieser Lesart sich die Varianten des Textes vollständig erklären. Παραδοῖ führte zum Nominativ Ἰούδας, und weil für Joh. zu ungewöhnlich schien, den Genitiv Ἰούδα Σίμ. Ἰσκ. von τὴν καρδίαν durch ἵνα — zu trennen, setzte man ihn vor den Zwischensatz.

Die That überschreitet auch als bloßer Vorsatz schon das gewöhnliche Maaß des menschlichen Bösen, so ist sie demnach eine Anstiftung des Teufels. Alles in seiner Entstehung oder Macht unerklärliche Böse ist Werk des Teufels. — Euthymius giebt dem βεβληκότος ἤδη die nähere Be-

1) Vergl. über die Construction dieser bis auf καρδίαν echt Griech. Formel Wetstein und Kypke zu d. St.

ſtimmung: τότε, ὅτε τὸ μύρον κατέχεεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ Χριστοῦ ἡ γυνή, vgl. 12, 4. Aber Joh. deutet nur an, daß vor dieſem Mahle ſchon der teufeliſche Gedanke in Judas war. Die Verhandlung des Verräthers mit dem Synedrium, Matth. 26, 14. Mark. 14, 10. Luk. 22, 3., kann, wenn ſie nur eine vorläufige Verabredung war, auch vor dem Mahle ſtatt gefunden haben; der förmliche Vertrag aber, von welchem die Synoptiker erzählen, kann nach dem Joh. Pragmatismus erſt nach V. 27. geſchloſſen ſeyn, wie denn auch Lukas 22, 3. dieſelbe Formel gebraucht, wie Joh. V. 27. Indeſſen geſtattet die ſummariſche ſynoptiſche Erzählung, die Momente nach Joh. genauer zu unterſcheiden.

In εἰδὼς ὅτι — ὑπάγει V. 3. liegt theils ein zur Handlung beſtimmendes, theils ein Gegenſatz. Jeſus weiß, daß der Vater alles in ſeine Hand gegeben hat, er iſt der Herr des göttlichen Reiches (vergl. 17, 2.), und daß, wie er ausgegangen iſt von Gott ſo auch zu ihm zurückkehrt, vergl. 8, 42. 16, 28. Dieſes Bewußtſeyns ſeiner göttlichen Hoheit ungeachtet, läßt er ſich herab zur dienenden Liebe. Das iſt der Gegenſatz. Aber von der andern Seite beſtimmt ihn eben das Bewußtſeyn der nahebevorſtehenden Verherrlichung, noch zuvor ſeinen Jüngern einen recht anſchaulichen Beweis ſeiner Liebe und Gemeinſchaft zu geben. — Das Fußwaſchen gehörte nicht zur Paſchafeyer, noch zur Levit. Reinigung, ſondern zur gaſtfreundſchaftlichen Sitte. Es geſchah beſonders bey den von der Reiſe ankommenden Freunden und ward in der Regel vor der Mahlzeit von Sclaven verrichtet. Hier iſt alles ungewöhnlich. Der Hausherr thut es ſelbſt, thut es an ſeinen Jüngern, unterbricht damit das Mahl. Die ungewöhnliche Handlung muß eine beſondere Bedeutung haben. Jeſus giebt ſie V. 8. 10. 14–16. an. Aber eben hieraus ſcheint hervorzugehen, daß die von Luk. 22, 24. erzählte φιλονεικία

der Jünger wenigstens mit zu den Veranlassungen der ungewöhnlichen Handlung gehörte.

Die Handlung wird in ihrer allmähligen feyerlichen Entstehung beschrieben, wie Jesus das Obergewand (τὰ ἱμάτια) ablegt, und ganz wie ein Dienender erscheint, u.s.w.; und so ist auch ἤρξατο νίπτειν significant.

V. 6–9. Da die Reihe an Petrus kommt, nach V. 12. nicht zuletzt, aber wohl auch nicht zuerst, weigert sich dieser. Die andern Jünger lassen es wenigstens ruhig geschehen. Petrus aber findet nach seiner Art darin eine zu große Herablassung des Herrn gegen die Diener. Das Präsens νίπτεις, wie 10, 32., Du bist im Begriff. Mild verweiset ihm Jesus, (V. 7.), nicht die Bescheidenheit, sondern die ungehorsame Voreiligkeit, die der echten Demuth und Bescheidenheit nicht eigen ist [1]). Was ich thue, sagt er, in welchem Sinne, Du weißt es jetzt nicht, warte ruhig, Du wirst es nachher erfahren. — Aber die Weisung macht den Petrus nur noch heftiger in seiner Weigerung V. 8. Das verdiente ein ernsteres, schärferes Wort. Jesus sagt ganz im Sinne der symbolischen Handlung: So ich Dich nicht wasche, hast Du keinen Theil, keine Gemeinschaft mit mir, (μέρος μετ' ἐμοῦ) vergl. Matth. 24, 51. Luk. 11, 36. 12, 46. Die LXX hat μερὶς κ. κλῆρος μετά τινος Deut. 12, 12. 14, 27. Dieß ist entweder so zu verstehen: Nur Reine können in meiner Gemeinschaft seyn, oder: Nur wer die demüthige Liebe, wovon ich das Beyspiel gebe, nicht dulden will, nicht versteht, hat keinen Theil an meiner Gemeinschaft, welche ganz darauf gegründet ist. Für die erstere Fassung spricht V. 11., für die zweyte V. 15 ff. Da aber die wesentliche Bedeutung der Handlung nicht die Reinheit ist, sondern die Demuth der Liebe, so ist die

1) Calvin: laudabilis quidem modestia, nisi quovis cultu potior obedientia esset.

letztere Erklärung vorzuziehen [1]). — Das ernste, drohende Wort trifft das Gemüth des edelheftigen Jüngers. Mit derselbigen Liebe, mit welcher er vorhin sich geweigert hatte, jetzt zu allem erbötig [2]), aber auch eben so unbedacht übertrieben, wie vorher, ruft er schnell umgewandelt V. 9.: Herr nicht nur die Füße, auch die Hände und das Haupt. Er hat noch nicht verstanden, was der Herr meint.

V. 10. 11. Die Antwort Jesu V. 10. ist dunkel, aber noch mehr dadurch verdunkelt worden, daß man den uneigürlichen und figürlichen Sinn in einander gemischt, ja den ersteren ganz aufgegeben und den letzteren mystifizirt hat. Viele ältere und neuere Ausleger verstehen unter dem λοῦσθαι unmittelbar das mystische Bad der Taufe, sammt der Sündenvergebung, unter dem Fußwaschen aber die Heiligung und Reinigung von den Lüsten des Fleisches, oder, wie Origenes, die Reinigung zum apostolischen Amte nach Jes. 52, 7. Olshausen findet in der Stelle den Gegensatz zwischen der allgemeinen Sündenvergebung, dem λοῦσθαι, mit der das Glaubensleben überhaupt beginnt, und der täglichen, welche auch bey den Gläubigen die unvermeidlichen Befleckungen der Welt nothwendig machen, dem νίπτεσθαι. — Aber ich muß jede Erklärung für falsch halten, welche dem λοῦσθαι und νίπτεσθαι gleich unmittelbar eine bestimmte geistige Bedeutung giebt. Jesus bleibt mit seiner Antwort zunächst in dem sinnlichen Scheine der Handlung und dem sinnlichen Sinne der Rede des Petrus stehen. Es war, wie bey den Griechen und Römern, den Persern, wohl auch bey den Juden Sitte,

1) Ammonius in der Catene sagt: ἐὰν μὴ καταδέξῃ τὸ τῆς ταπεινοφροσύνης μάθημα, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ.

2) Chrysostomus sagt: καὶ ἐν τῇ παραιτήσει σφοδρός, καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος γίνεται. Ἑκάτερα δὲ ἐξ ἀγάπης. Διατί γὰρ οὐκ εἶπε, τίνος ἕνεκα ἐποίει τοῦτο, ἀλλ' ἀπειλὴν ἐνέθεικεν; Ὅτι ἐκεῖνος μὲν οὐκ ἂν ἐπείσθη. Aehnlich Euthymius.

ſich vor dem Eſſen zu baden [1]). Man ſagt zwar, nur Vornehme hätten dieß gethan. Aber auch für die Geringern gab es öffentliche Bäder. Vielleicht, daß die Geſellſchaft ſich zu dem bevorſtehenden feyerlichen Mahle gebadet hatte. Hatten ſich nun die Jünger alle gebadet, ſo bedurfte es nur noch des Waſchens der Füße, die durch das Gehen aus dem Bade wieder beſchmutzt worden waren. Hierauf ſpielt V. 10. an. Weil λοῦσθαι nicht ſo viel iſt, als νίπτεσθαι, und καθαρὸς ὅλος mehr dem Baden des ganzen Körpers, als dem Waſchen einzelner Theile entſpricht, ſo iſt die Beziehung auf die Jüdiſche Reinigungsweiſe der Hände vor dem Eſſen [2]) nicht wahrſcheinlich. Richtig erklärt Euthymius: Ὁ λελουμένος οὐ χρήζει λούσασθαι, εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι μόνους, διότι τούτους περιπατῶν ἔχει τοῦ λουτροῦ· ἀλλ' ἔστι καθαρὸς ὅλος, ὡς ἤδη λελουμένος. Man hat ſich über den trivialen Sinn dieſer Erklärung beklagt. Wenn dieſe Erklärung dabey ſtehen bliebe, ſo hätte man Recht. Aber ich bin eben ſowenig ein Freund trivialer Gedanken im Johannes, als Andere. Euthymius ſagt [3]), die Worte Chriſti ſeyen παραδειγματικῶς gemeint. Eben ſo Cyrill. Die tiefere geiſtige Beziehung iſt unleugbar. Aber ſie iſt nicht unmittelbar, ſondern παραδειγματικῶς und faſt proverbiell ausgedrückt, als ein bildliches Apophthegma. Es läßt ſich freylich nicht beweiſen, daß die Jünger ſich vorher gebadet hatten. Aber die paradeigmatiſche Rede iſt eben nur unter dieſer an ſich nicht unwahrſcheinlichen Vor-

1) S. Wetſtein, (Sammlung der betreffenden Stellen aus den Claſſikern) zu d. St. Er ſagt: Ad convivium vocati solebant prius in balneo lavari. In domo vero convivatoris non nisi pedes, quibus in via pulvis aut sordes adhaeserant, a servis abluebantur, ne lecti, super quibus accumbebant, macularentur.

2) So Kuinöl.

3) Euthymius: ἵνα μὴ ὑπολάβωσιν, ὅτι ἡ νίψις αὕτη καθάρσιόν τι ἐστιν, οἷον καὶ τὸ βάπτισμα, λύει τὴν τοιαύτην ὑποψίαν παραδειγματικῶς.

ausſetzung verſtändlich; es fehlt ſonſt der Uebergang, die Anknüpfung an die Bitte des Petrus, der doch das Waſchen der Hände und des Hauptes gewiß wörtlich verſtand. So bekommt die Antwort Jeſu allerdings zunächſt eine, wenn man will, etwas heitere Wendung, aber nur in der äußeren Anknüpfung. Die tiefere ernſte Beziehung iſt ſchon darin enthalten; nur tritt ſie beſtimmt erſt mit den Worten hervor: καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες. Daß Jeſus mit der Ausnahme den Judas meint, ſagt V. 11. Der Herr will dem Jünger das Gewiſſen rühren theils durch die Liebe, an der er auch ihn Theil nehmen ließ, theils durch die Andeutung, daß er wohl wiſſe, was er Böſes im Sinne habe. — War Judas unrein, ſofern gegen den Erlöſer eine unreine, lieb- und glaubenloſe Geſinnung in ihm war, ſo ſind die übrigen Jünger rein, oder bildlich, gebadet, ſofern ſie dem Erlöſer ergeben und treu waren, wenn auch, wie Petrus, noch in unverſtändiger Liebe. Das Fußwaſchen hatte ſie nicht etwa ſakramentlich erſt gereinigt; nach 15, 3. waren ſie durch das Wort, die Gemeinſchaft Chriſti rein geworden [1]). Dem Judas hatte das Bad der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer nichts geholfen. Aber allen fehlte noch der Geiſt der einander demüthig dienenden Liebe. Dieſe Liebe iſt die Vollendung des reinen Herzens, der wahren Jüngerſchaft. In ihrer Treue gegen den Herrn lag die Bürgſchaft, daß ſie auch das neue Gebot, welches er ihnen noch zu geben hatte V. 34. 35., faſſen und erfüllen würden. Eben für dieſes neue Gebot V. 34. 35. iſt die Handlung des Fußwaſchens vorbildlich in einem zwiefachen Sinne, einmahl als Vorbedeutung der höchſten That der dienenden Liebe Chriſti im Tode, ſodann aber an ſich Muſtergebend. An Judas war die ſinn- und

1) So Chryſoſtomus: ἐπεὶ οὖν πᾶσαν πονηρίαν ἔβλιψαν τῆς ψυχῆς ἐκεῖνοι καὶ μετὰ εἰλικρινοῦς διανοίας συνῆσαν αὐτῷ, διὰ τοῦτό φησι κατὰ τὸν προφητικὸν λόγον Jeſ. 1, 16., ὁ λελουμένος ἤδη καθαρός ἐστιν.

vorbildliche, liebevolle Handlung des Erlösers vergebens. Das unreine, liebloſe Herz faßte ſie nicht.

Statt der recepta οὐ χρείαν ἔχει, ἢ τοὺς πόδας, wie Cod. A. lieſt, bieten BC*DKL. 13. 42. 61. u. a. Origenes (im Texte), Dionyſ. Areop., Chryſoſt., Euthym. εἰ μή. So überſetzen auch Vlg. Ver. Corb. Mm. Rd. Ambr. nisi ut. Cod. H. und Mt. 27. laſſen ſowohl ἤ, als εἰ μὴ aus; ja Colb. Gat. Foss. For. Harl. und Origenes fünfmahl auch τοὺς πόδας. Lachmann lieſt nach der Mehrzahl der älteſten Handſchriften εἰ μὴ τ. πόδ., (ed. maj. ohne Klammern) dem Sinne, wie dem Sprachgebrauch gleich entſprechend. Allein hat nicht vielleicht das gewöhnlichere εἰ μὴ wie eine erklärende Gloſſe, das ſeltnere ἤ aus dem Texte verdrängt. Ἤ nach οὐ in der Comparation wäre ein ἅπαξ λεγ. im N. T. A. Krüger bemerkt in ſ. Abhandl. de formulae ἀλλ' ἤ et affinium particularum post negationes vel negativas sententias usurpatarum natura et usu [1]): Οὐδείς — ἤ, rarior est formula. Das gewöhnliche nach der bloßen Negation iſt ἀλλὰ oder πλὴν oder εἰ μή, oder endlich ἀλλ' ἤ. Indeſſen ſchreibt Lucian Dem. Enc. 30. πάντως οὐδὲν ἂν αὐτὸν ἢ ἀπέκτειναν, Xenoph. Cyrop. 7, 5. 41. μηδένα παρεῖναι [ἄλλον ex libr. Altorf. Schneider] ἢ τοὺς φίλους rel., und Oec. 3, 3. in der negativen Frage: τί οὖν τούτων ἐστὶν αἴτιον, ἢ ὅτι, vergl. Cyrop. 1, 4. 13. [2]). Das Elliptiſche der Formel iſt unverkennbar. Die Ergänzung ἄλλου τινὸς oder ἑτέρου vergl. AG. 17, 21. liegt nahe. Aber es fragt ſich, ob nicht das im N. T. regelmäßige εἰ μὴ durch ἤ verdrängt iſt? Codex D lieſt: οὐ χρείαν ἔχει τὴν κεφαλὴν νίψασθαι εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον. Daraus konnte leicht ἢ τοὺς πόδας entſtehen, zumahl wenn man, wie Origenes, davon aus-

1) p. 37.
2) Hier hat Junt. εἰ μή, eben ſo Guelferb. Andere leſen τί δὲ ἄλλο, ἤ.

ging, daß auch das Fußwaschen nicht nöthig war, weßhalb Origenes auch τοὺς πόδας wegließ.

V. 12–17. Nach vollbrachter Handlung giebt Jesus die Erklärung derselben. Sie sollte kein sakramentliches Reinigungssymbol, sondern ein Zeichen seiner sich selbst verleugnenden Liebe zu den Jüngern seyn, vergl. V. 1., ein ὑπόδειγμα für diese, daß sie einander in demüthiger Liebe dienen sollten. Besonders seit dem vierten Jahrhundert hat man daraus einen befohlenen kirchlichen Ritus gemacht, und mit der Taufe, auch wohl mit den Agapen, wo diese noch üblich waren, verbunden [1]). Die Jünger haben den Herrn nicht so mißverstanden. Im ganzen apostol. Zeitalter zeigt sich nirgends die Spur eines solchen Ritus aus vermeintlichem Herrengebot. 1 Tim. 5, 10. wird das Fußwaschen der ἅγιοι mit zu den καλοῖς ἔργοις der christlichen Wittwen gerechnet, als ein zur christlichen ξενοδοχία jener Zeit gehöriger Dienst. Nur den Sinn der Handlung wollte Jesus beobachtet wissen. — V. 12. liest Lachmann nach ABC* L und Origenes', auch mehreren Latein. Handschriften καὶ vor ἀναπεσών. Da die meisten dieser Auctoritäten καὶ vor ἔλαβ. auslassen, was auch Lachm. ausläßt, B und Origenes aber ἀνέπεσε lesen, so scheint ursprünglich eine zwiefache Construction des Textes vorgelegen zu haben, die eine, welche bis εἶπεν alles als Vordersatz nahm, die andere, welche den Nachsatz schon mit ἔλαβε anfing. Unstreitig liegt die letztere Construction mehr im Ton der Erzählung, vergl. V. 4. 5. Diese macht denn nothwendig καὶ ἀναπεσών zu lesen.

Wißt Ihr nun was das zu bedeuten hat, was ich Euch gethan habe? — Da sie es nicht wissen, fährt er fort: Ihr ruft mich, Lehrer und Herr [2])! und Ihr

1) S. Lampe zu d. St., und die dort angegebene Litteratur.
2) Ueber den nicht sowohl vokativischen als vielmehr benennenden Nominativ ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος s. Winers Grammatik §. 29. 2.

sprechet ganz recht so, denn ich bin es. Wenn nun ich Euer Lehrer und Herr Euch die Füße gewaschen habe zum Zeichen der vollkommnen Liebe, so müßt Ihr, die Diener, dieß um so mehr thun. Ein Beyspiel, ὑπόδειγμα [1]), nemlich, habe ich Euch damit gegeben, daß Ihr in Liebe (einander) dasselbe thut, was ich Euch. Wahrlich, wahrlich ich sage Euch, der Diener ist nicht größer als sein Herr u. s. w. Was ich also als Herr gethan, steht um so mehr dem Diener wohl an. Aber dieß zu wissen genügt nicht. Da Ihr es wißt, so seyd Ihr nur selig, wenn Ihr's auch thut [2]).

Daß Jesus bey dieser Ermahnung so lange verweilt und dabey so nachdrücklich das Motiv hervorhebt, könnte auffallen, wenn man nicht wüßte, daß nichts dem Menschen theoretisch so sehr gefällt, aber praktisch so schwer wird, als gerade das Demüthige und Dienende in der Liebe.

Je nachdem die Jünger entweder das Verhältniß des Lehrers oder des Messias in Christo auffaßten, nannten sie ihn entweder ὁ διδάσκαλος (ῥαββί), oder ὁ κύριος. Hier V. 13. wird beydes zusammengestellt. Die Rabbinenschüler nannten ihren Lehrer מר [3]), aber Christus legt darein eine bestimmte Beziehung auf seine Messianische Herrschaft.

V. 18. Die Verbindung mit V. 17. giebt Euthym. richtig so an: Οὐ λέγω, φησί: ἐὰν ποιῆτε αὐτά. Nicht Euch allen gilt V. 17. Ich kenne, die ich erwählt habe, weiß also auch, daß Einer unter Euch ist, der nicht rein ist, V. 10. 11., der es nicht thun wird. Aber auch dieß ist nicht ohne Gottes Fügung, sondern damit die Schrift erfüllt würde, (Ps. 41, 10.): Der das Brod mit mir [4]) isset,

1) Die ältere classische Sprache hat παράδειγμα.
2) Euthym.: οὐκ ἀρκεῖ γὰρ εἰδέναι μόνον, ἀλλὰ χρὴ καὶ ποιεῖν.
3) S. Schöttgen zu d. St.
4) Die Lesart μου τὸν ἄρτον BCL ist dem Originale nachgebildet,

der hat die Ferse gegen mich erhoben [1]), d. h. selbst mein Tischgenoß ist mein Feind. — Da Joh. auch sonst wohl die Worte des A. T., auch wenn er sie als förmliches Citat für sich nimmt, auf die Formel ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ unmittelbar (ohne ἡ λέγουσα) folgen läßt, z. B. 19, 24. nach der Vatic. Handschrift, und 19, 36., so könnte ἵνα hier elliptisch seyn, wie 1, 8., so daß etwa zu ergänzen wäre, daß ich V. 17. nicht von Euch allen sagen kann; das geschieht, damit die Schrift erfüllt werde u. s. w. Indeß kann man auch mit Meyer ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ als Zwischensatz nehmen, so daß ὁ τρώγων unmittelbar mit ἀλλ' zu verbinden ist, vergl. 19, 28. — Olshausen versteht ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον, von der täglichen Speisung mit dem Brode des geistigen Lebens, weil Judas von Christus nicht leiblich ernährt worden sey. Allein der Ausdruck ist fast proverbiell von der Tischgenossenschaft, der vertraulichen Lebensgenossenschaft überhaupt. Seit der beständigen Begleitung waren die Jünger wörtlich ἀναπεσοὶ καὶ συνεσθίοντες des Erlösers.

Ist der Psalm, woraus diese Stelle genommen ist (frey citirt), von David, so bezieht er sich auf die Absalomischen Unruhen; V. 10. zielt dann entweder auf den Rath des Mephiboseth (2 Sam. 9, 7. 16, 3.) oder des Ahitophel. Die neuere Kritik hat dieß aber streitig gemacht. Deutlich erkennt man nur die allgemeine Situation eines über bittere Hausfeindschaft Klagenden. Man hat diesen Psalm für ursprünglich Messianisch gehalten, aber die genauere historische Auslegung lehrt das Gegentheil [2]). Jesus vergleicht

---

und deßhalb verdächtig. Die LXX haben ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερισμόν.

1) Dieser bildliche Ausdruck ist entweder von der Art, wie z. B. das Pferd seinen Gegner angreift, oder von den heimlichen Listen im Ringkampf, wo die Gegner einander die Füße unterschlagen, hergenommen. Vergl. de Wette zu Ps. 41, 10.

2) S. Rosenmüller, de Wette und Ewald zu d. Psalm.

hier zwar nicht bloß den vorliegenden Fall mit einem ähnlichen, sondern er findet in der alttestam. Stelle unter der populären Voraussetzung, daß der Psalm ein Psalm Davids ist, einen Typus von dem Verrath des Judas, weil die Geschichte Davids überhaupt typisch war für den Messias, den Sohn Davids. Aber durch diese einzelne Beziehung wird noch nicht der ganze Psalm von Jesus für Messianisch, für eine bewußte Weissagung erklärt. Auch beruht die populäre Voraussetzung, daß der Psalm von David sey, auf keiner historischen Erkenntniß.

V. 19. Der Verrath des Judas hatte für die Jünger etwas so Entsetzliches, daß, wenn er wider alles denkbare Vermuthen geschehen wäre, die Jünger irre werden konnten an ihrem Herrn, daß er in seiner heiligen Messian. Weisheit von dem allen nichts vorhergesehen und verhütet habe. Sagt er ihnen voraus, was geschehen werde, und zwar nicht ohne alttestam. Vorbedeutung, so waren sie, wenn es geschah, nicht nur gefaßt, sondern sie mußten darin auch einen Beweis mehr finden von dem höheren Wissen des Erlösers. Ἀπάρτι (ἀπ' ἄρτι) in der gewöhnlichen Bedeutung von jetzt an (vgl. 1, 52.), würde in sich schließen, daß Jesus jetzt nur erst anfing davon zu reden, nachher aber sich öfter und bestimmter darüber äußerte, V. 21 ff. 17, 12. Aber ἀπάρτι ist oft nur das verstärkte ἄρτι, gerade jetzt, jetzt gleich. So genommen gäbe es hier den Sinn: jetzt gerade, im rechten Augenblick.

V. 20. scheint mit dem Vorhergehenden und Folgenden so wenig zusammenhängend, ja dem ganzen Contexte überhaupt so fremd, daß Kuinöls Verdacht, der ganze Vers möge als Glosse zu V. 16. πέμψ. αὐτόν, aus Matth. 10, 40. herübergekommen seyn, fast gerechtfertigt erscheint. Indeß sind die Aussprüche dort und hier wörtlich zu ungleich. Und da sich der Vers gerade hier (warum nirgends hinter V. 16.?) in allen Auctoritäten findet, so muß

wenigſtens verſucht werden, ob ſich nicht irgend ein Zuſammenhang entdecken laſſe. Die wahrſcheinlichſte Anſicht iſt dieſe: Jeſus will den entweder durch den Gedanken des Verraths aus ihrer Mitte, oder vielleicht noch mehr durch den Hinblick auf die bevorſtehende Kataſtrophe des Abſchiedes von ihrem Meiſter (vergl. 14, 1.) entmuthigten Jüngern dadurch Muth machen [1]), daß er anknüpfend an ὅτι ἐγώ εἰμι V. 19. ihnen vorhält, in weſſen Namen und mit welcher Würde ſie ausgeſendet würden, vergl. Matth. 10, 40–42. Luk. 9, 48. Er wollte vielleicht fortfahren, ſie auf dieſe Weiſe noch mehr zu ermuthigen, über ihren Beruf zu belehren, — aber der Gedanke an den Verräther, von dem er ſich durch die neue Rede V. 20. losmachen will, erſchüttert und unterbricht ihn von Neuem, V. 21. Die Gegenwart des Verräthers beengt ihm das Herz. Erſt da derſelbe den heiligen Kreis verlaſſen hat V. 30., fährt er ruhiger ununterbrochen fort, die Seinigen zu belehren, zu demüthigen, zu erheben und zu tröſten. — Meyer conſtruirt den Zuſammenhang ſo: Werdet nicht irre an meiner Meſſianität, nehmet vielmehr, wenn ich als erhöheter Meſſias einen andern an des Verräthers Stelle geſendet haben werde, dieſen liebevoll in Euren Kreis auf, Ihr nehmet in ihm mich ſelbſt auf u. ſ. w. — Aber dürfte in dieſem Falle mindeſtens ein ἄλλον bey πέμψω fehlen? Ein Ausſpruch Chriſti in dieſem Sinne konnte, als nachher an Judas Stelle ein anderer gewählt wurde, nicht unerwähnt bleiben. Aber AG. 1, 15 ff. iſt keine Spur davon. Indeſſen könnte Lukas dieſe Beziehung entgangen ſeyn. Aber davon abgeſehen, ſo war eine ſolche vorläufige Weiſung über den Stellvertreter weder ſchicklich noch nothwendig. Meyer bemerkt, von der Sendung der ſchon gewählten Apoſtel könne das ins futurum

1) Aehnlich Euthymius: Καὶ νῦν δὲ τὸ αὐτὸ (Matth. 10, 40.) λέγει, παρηγορῶν αὐτοὺς ἐπὶ πλέον μέλλοντας ὅσον οὔπω διατρίχειν τὴν οἰκουμένην.

exactum übergehende ἐάν τινα πέμψω nicht verſtanden werden. Allein nur die Wahl der Apoſtel war längſt geſchehen, die eigentliche Ausſendung ſtand noch bevor, vergl. 15, 27. 20, 21. Auch iſt der Satz ſo allgemein gefaßt, daß er jede Chriſtliche ἀποστολή, welche ſich an die apoſtoliſche anſchloß, unter demſelben göttlichen Anſehen und Segen begreift. — Indeſſen, wie man es auch verſuchen mag, ein wahrer, ſicherer Zuſammenhang entſteht auf keine Weiſe, und der Verdacht einer uralten Interpolation, weniger aus Matth. 10, 40., als aus Luk. 9, 48., wo das ὁ γὰρ μικρότερος u. ſ. w. leicht zur Parallelisirung mit unſerer Stelle führte, kehrt immer wieder. Oft ſind Gloſſen der Art an das Ende eines Abſchnitts geſtellt worden.

Weiße [1]) will in dieſer Erzählung 13, 1–20. die unverkennbar echten Beſtandtheile nicht verkennen, aber das Ganze erſcheint ihm in einem ſehr problematiſchen Charakter. Das Apophthegma V. 10., auch wohl V. 18 und 19. hätten, meint er, etwas Authentiſches, aber weder könne er ſich an der äußerlichen Demuthsbezeugung Chriſti ſonderlich erbauen, da ſie für jedes unbefangene Gefühl einen Beyſchmack von theatraliſcher Abſichtlichkeit habe, noch könne er ſich in die einzelnen Unwahrſcheinlichkeiten der Erzählung, wie z. B. die Weigerung und Aeußerung des Petrus V. 6. 7 und 9. und die magiſchſakramentaliſche Deutung der Handlung V. 8., hineinfinden. Daß die ſymboliſche Handlung kein heiliger Gebrauch der apoſtol. Kirche geworden ſey, mache gegen die hiſtoriſche Wahrheit der Erzählung bedenklich, und wiewohl V. 1. ein ganz Johanneiſcher Eingang ſey, ſo verrathe ſich doch ſchon in der verunglückten Nachbildung von V. 1., die in dem wiederholten εἰδὼς ὁ Ἰησ. V. 3. nicht zu verkennen ſey, die fremde, Fremdartiges einſchiebende Hand, der man die ganze geſchmackloſe Demuthshandlung zu verdanken habe.

1) A. a. O. 2. 272 ff.

Vor Weiße hatte ſchon Strauß die Erzählung für die ſagenhafte Darſtellung einer ſynoptiſchen Demuthsrede erklärt [1]; noch früher Bretſchneider [2] wegen V. 8., was Jeſus nicht habe ſagen können, und weil die Synoptiker von der Handlung des Fußwaſchens ſchweigen, die ganze Erzählung als eine ſagenhafte Erdichtung verworfen.

Dagegen erklärt Alex. Schweizer [3] dieſe Erzählung für eine ſolche, der alles fehle, woran die ſpätere Einſchaltung zu erkennen ſey, und welche ein hohes Gepräge treuer Wahrheit trage, wie nur ein Augenzeuge berichten könne.

So ſchroff ſtehen die Urtheile der neueſten Kritik einander gegenüber.

Die Berufung Weißes auf Geſchmack und Gefühl müſſen wir auf ſich beruhen laſſen. Von dieſem gefährlichen Gebiete ſollte ſich die neuere negative Kritik fern halten. Die Oriental. Symbolik hat ihren eigenen Geſchmack, den der unbefangene Verſtand anerkennen muß, wenn auch das Abendländiſche Gefühl von heute ſich darein nicht finden kann. Aber davon abgeſehen, ſo iſt die Vorausſetzung Weißes, daß Jeſus V. 8. der Handlung eine ſakramentliche, ſogar magiſche Bedeutung gebe, ohne allen Grund. Jeſus charakteriſirt die Handlung V. 15 ff. deutlich genug als ein ſymboliſches ὑπόδειγμα, worin weder Sakrament, noch Magie liegt. Die Weigerung, dann die übermäßige Forderung des Petrus hat bey der Neigung deſſelben zu Extremen nichts Unnatürliches und Unwahrſcheinliches. Ein Späterer aber würde wohl ſchwerlich einen heiteren Zug, wie dieſen, dem Apoſtel angedichtet haben. Der Ausſpruch Jeſu V. 10., den Weiße für authentiſch hält, iſt kein erweisliches Sprüchwort, ſondern

1) Am a. O. 2. S. 452.
2) Probab. p. 62. 70 f.
3) Am a. O. S. 164 ff.

von dem besondern Falle hergenommen, gilt er auch nur für die extreme Forderung des Petrus V. 9. — Nur wenn das Fußwaschen in der apostolischen Kirche irgendwie rituell geworden war, konnte ein Späterer darauf kommen, eine parabeigmatische Handlung Christi, wie diese, als Auctorität dafür zu erfinden. Daraus, daß die Handlung in der apostolischen Kirche nicht rituell war, kann man nicht schließen, daß Jesus sie auch nicht könne verrichtet, sondern nur, daß Johannes sie nicht könne erdichtet haben. Eben weil sie nichts Sakramentliches hatte und haben sollte, ist sie in der synopt. Tradition übergangen worden. — Die Vermuthung, daß das zweyte εἰδώς V. 3. die einschiebende Hand verrathe, ist scheinbar sinnreich, aber in Wahrheit ohne Grund. Waren V. 1 u. 2. von Johannes, so konnte der Interpolator recht gut mit V. 4. fortfahren, da V. 1. am Ende schon die Hinweisung auf einen besondern Liebesbeweis enthielt. So hätte er das verrathende εἰδὼς V. 3. erspart und eine fließende Erzählung bekommen. Wären noch Styl und Sprechweise in diesem Abschnitte irgendwie verschieden, so könnte man die Vermuthung für etwas mehr, als einen Einfall halten. Aber die Erzählung hat von Anfang bis ans Ende denselben Styl und Ton.

V. 21 – 30. Die Kenntlichmachung des Verräthers während des Mahles. Vergl. Matth. 26, 21 – 25. Mark. 14, 18–21. Luk. 22, 21–23.

V. 21. schließt sich an V. 19. unmittelbar an. Jesus wird durch den Gedanken an den Verrath V. 19. von neuem so mächtig erschüttert, daß er feyerlich (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) bezeugt: Einer von Euch wird mich verrathen. So bestimmt hat er es noch nicht ausgesprochen. Was will er damit? V. 19. scheint den Grund zu enthalten. Die Jünger sollen es bestimmt vorherwissen, ehe es geschieht. Oder will er den Verräther drängen, daß er, wenn er nicht anders will, den Kreis verläßt?

V. 22. Einer gewiß, — aber wer iſt's, wer kann es nur ſeyn? So fragend ſehen die Jünger einander verlegen an. Nur einer weiß es, Judas ſelbſt. Nach Matth. 26, 25. fragt auch er, wie die übrigen (Matth. 26, 22.): *μήτι ἐγώ εἰμι.* Aber dieſen Zug der höchſten Unverſchämtheit hat nur Matthäus. Kaum glaublich iſt auch das, was Matth. mit Mark. erzählt, daß jeder von den Jüngern laut fragt, ob er es ſey. Lukas 22, 23. erzählt, wie Johannes.

V. 23. Johannes lag *ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ* Kap. 21, 20. heißt es: *ἐπὶ τὸ στῆθος* vgl. V. 25. Seit dem Exil lag man auch bey den Hebräern auf Perſiſche Art zu Tiſch, nemlich ſo, daß man (im Divan) auf der linken Seite den Rücken mit einem Polſter unterſtützt, den Kopf gegen den Tiſch zugekehrt, mit der linken Hand auf einem anderen Polſter den Kopf ſtützte und die rechte zum Eſſen frey hatte. Der Nachbar rechts, lag mit dem Hinterkopfe gegen die Bruſt des erſten, u. ſ. w. [1]). So auch Johannes, den der Herr liebte, ſ. 19, 26. 21, 7. 20., dem Herrn im Schooße, an ſeiner Bruſt liegend. Da er ihn leiſe fragen wollte V. 24., ſo neigte er ſich nach der Bruſt des Herrn hinüber. — *Ἐκ τῶν μαθητ.* lieſt Griesb. nach ABC³DKLM u. a. Eben ſo Lachmann.

V. 24—26. Jeſus hatte den Einen nicht näher bezeichnet. So wagt auch Petrus nicht laut zu fragen, ſondern winkt dem näherliegenden Johannes zu, er möchte fragen. Setzt er ein näheres, vertrauteres Verhältniß zwiſchen Jeſus und Johannes voraus? In dieſer Hinſicht iſt wichtig, daß Lachmann ſtatt *πυθέσθαι τίς ἂν εἴη, περὶ οὗ λέγει,* wie AD haben (der letztere *εἴη οὗτος*), nach BCL (X nach Scholz) 33. und Origenes lieſt: *καὶ λέγει αὐτῷ Εἰπὲ τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγεις.* Dieſe Leſeart verdient ſchon darum den Vorzug, weil ſie von ſo bedeutenden Auctoritäten empfohlen iſt. Auch wird die Darſtellung dadurch

1) S. Jahns Archäol. Thl. 1. Bd. 2. S. 215.

ungleich lebendiger. Petrus denkt, Johannes, der Vertrauteſte, werde es wiſſen. Aber Joh. weiß es nicht; er erkundigt ſich erſt. Aus der Ueberlegung dieſes Zuſammenhanges ſcheint die Leſeart πυθέσθαι τίς ἂν εἴη entſtanden zu ſeyn. Gegen εἴη bemerkt Schulz: non alio uno loco Jo. usus est optativo. — Johannes neigt ſich zu Chriſto und fragt, wie es ſcheint, leiſe. Die recepta ἐπιπεσὼν δὲ hat Cod. A; D lieſt ἐπιπ. οὖν. Dagegen haben BC* KLM. 33. Origenes ἀναπεσών, C mit folgendem δέ, LM. 33. mit folgendem οὖν, aber B und Orig. ohne alle Partikel. Οὖν leſen auch bey ἐπιπ. andere. Die Lat. Handſchriften haben recumbens oder quum recumberet oder recubuisset, mit ergo oder itaque. Dieß weiſt auf ἀναπεσὼν οὖν. Und ſo ſcheint diplomatiſch dieſe Leſeart den Vorzug zu verdienen. Aber ἀναπ. iſt V. 12. und 6, 10. und auch ſonſt im N. T. regelmäßig von dem ſich zu Tiſch legen gebraucht, während es hier und 21, 20. die ungewöhnlichere Bedeutung des ſich zurückbiegens hat. Erklärend ſetzte man dafür ἐπιπεσών. Daß aber ἀναπεσὼν urſprüngliche Leſeart iſt, dafür haben wir das denkbar älteſte Zeugniß in dem Anhange 21, 20., welches auf dieſe Stelle zurückweiſt, ohne alle varia lectio. Ἐκεῖνος iſt ſicher genug, aber C? KS und einige Minuskeln fügen οὗτος hinzu, BEGHLM und mehrere Minuskeln οὕτως. Iſt jenes aus dieſem entſtanden, oder erſt jenes aus Stellvertretung von ἐκεῖνος, dann daraus οὕτως? Ich halte das letztere für wahrſcheinlicher. Das οὕτως 4, 6., was Schulz und de Wette vergleichen, iſt anderer Art. — Dem leiſe Fragenden antwortet Jeſus, wie es ſcheint, leiſe, V. 26., vergl. V. 28. Hing das Mahl irgendwie mit dem Paſchamahle zuſammen, ſo iſt das ψωμίον, wenn die Ordnung des Mahles, welche Lightfoot[1]) nach Maimonides beſtimmt, die richtige iſt, nicht der

1) Zu Matth. 26, 26.

Biſſen des Paſchalammes, womit das ganze Mahl endigte, ſondern ein Stück des ungeſäuerten Brodes, welches Jeſus als der Hausvater in die bittere Kräuterbrühe eintauchte, und dem Judas reichte. War Judas gerade an der Reihe, ſo konnte die Bezeichnung leicht und ohne Aufſehen geſchehen. Nach Johannes kann Judas wenigſtens nicht laut gefragt, ob er es ſey, und Jeſus auch nicht laut geantwortet haben: Du ſagſt es! vergl. V. 28. 29. Möglich aber, daß das böſe Gewiſſen des Judas die Frage des Johannes und die Bezeichnung des Herrn merkte, und ſein Herz, wie es ſolchen Gemüthern begegnet, im Zorn über die Entdeckung ſtatt reuig umzukehren, ſich nur noch mehr und völlig verſtockte oder verteufelte. — Statt *βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω*, wie die recepta nach ADK und mehreren Lat. Handſchriften lieſt, bieten BCL und Origenes *βάψω τὸ ψ. καὶ δώσω αὐτῷ· βάψας οὖν*, welche Leſeart der eleganteren recepta vorzuziehen iſt. Aber ſelbſt Lachmann bleibt bey dieſer, nur daß er ſtatt *βάψας*, *ἐμβάψας* lieſt.

V. 27. Nach empfangenem Biſſen, heißt es, *εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς*. Daß damit der höchſte Grad ſittlicher Verſtockung, die völlige Herrſchaft des Böſen über das Gemüth des Judas bezeichnet werde, wird allgemein zugegeben. Aber wenn man den Ausdruck einen bildlichen nennt, ſo widerſpricht Olshauſen, weil man mit demſelben Rechte die Wirkung des heil. Geiſtes bildlich nennen könne. Aber nicht die Wirkſamkeit des Teufels iſt bildlich, ſondern der Ausdruck derſelben *εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς*. Wenn Olshauſen ſelbſt verbietet, ſich *εἰσῆλθεν* materiell zu denken, wie kann man ſich die Sache klar machen, wenn der Ausdruck kein bildlicher ſeyn ſoll? Je mehr man ſich den Satan als eine concrete Perſon denkt, deſto mehr muß der Ausdruck, wenn er verſtändlich ſeyn ſoll, ein bildlicher ſeyn. Keine Perſon kann in die andere wirklich eingehen, ſondern nur auf die

andere wirken, nur einwirkend ſie beſitzen. Je weniger εἰσῆλθεν bildlich ſeyn ſoll, deſto mehr wird der Teufel eben nur ein ſich mittheilendes geiſtiges Princip. — Da Jeſus merkt, daß alles vergebens iſt, den Judas wiederzugewinnen, ſeine Nähe aber in dieſen letzten Stunden immer läſtiger und ſtörender wurde, ſo ſagt er, um ihn ſo ſchnell als möglich zu entfernen: ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον [1]). Das ſcheinbar Anſtößige dieſer Worte hat ſchon Chryſoſtomus dadurch zu entfernen geſucht, daß er ſagte: πρόσταγμα τάχιον ſey nicht προστάττοντος οὐδὲ συμβουλεύοντος, ἀλλ' ὀνειδίζοντος καὶ δεικνύοντος, ὅτι αὐτὸς μὲν ἐβούλετο διορθώσασθαι, ἐπειδὴ δὲ ἀδιόρθωτος εἶχεν, ἀφίησιν αὐτόν. Deutlicher ſagen Andere, z. B. Camerarius und Grotius, der Imperativ ſey permiſſiv zu nehmen. Aber das Erlauben hat auch ſeine Schwierigkeit. Richtiger bezieht Ambroſius [2]) den Imperativ auf den Befehl, ſich zu entfernen, nicht länger zu zögern mit der Ausführung des unabänderlichen Beſchluſſes: Was Du zu thun im Begriff biſt (ποιεῖς), thue ſchnell, zögere nicht länger! — In τάχιον liegt eine Vergleichung mit der ſcheinbaren Zögerung des Verräthers.

V. 28. 29. *Οὐδεὶς ἔγνω* V. 28. nimmt auch den Johannes nicht aus. Nur Judas wußte, was der Herr meinte. Vielleicht hörte außer Johannes Niemand die Bezeichnung des Verräthers, Johannes aber ahnte die Nähe der Kataſtrophe nicht. Lauteten die Worte, wie ein Befehl, wie ſollte man ſie von dem Verrath verſtehen? Die erſte Vermuthung V. 29. ἀγόρασον — ſetzt allerdings

1) Aehnliche Redeweiſen bey den Griechen, beſonders bey den Lateinern ſ. Raphelius, Annott. Polyb. u. Wetſtein zu d. St.

2) Ambroſius de Cain. et Abel. II, 4. ſagt: Non ut malum faceret, sed ut a consortio suo recederet, quod facis, inquit, fac celerius. — Andere Kirchenväter halfen ſich dadurch, daß ſie ſagten, Jeſus rede in dieſen Worten nicht den Judas an, ſondern den Teufel im Judas.

voraus, daß das eigentliche Paſchamahl noch bevorſtand. Nach dem Paſchamahle geſtattete die Sabbatsruhe kein Kaufen; auch würde dann nicht εἰς τὴν ἑορτήν, ſondern ἐν τῇ ἑορτῇ ſtehen [1]). Auffallend iſt die zweyte Vermuthung nach 12, 5. nicht. Sie könnte auch darauf hinweiſen, daß das eigentliche Paſchamahl noch bevorſtand. Chriſtus konnte den Armen etwas zur Bereitung des Mahles ſchenken wollen.

V. 30. An εὐθέως ἐξῆλθεν oder ἐξῆλθεν εὐθύς, wie Lachmann lieſt, könnte ſich die von Johannes nicht erzählte Verhandlung des Verräthers mit dem Synedrium, Luk. 22, 3–6. Matth. 26, 14–16. Mark. 14, 10. 11. anſchließen. Eine ſolche Verhandlung zu nächtlicher Weile hat nichts Unwahrſcheinliches. Die Worte ἦν δὲ νύξ erwecken leicht die Vorſtellung, daß es die Stunde war, in der die Finſterniß Macht hatte [2]); aber, wenn Johannes eine ſolche ſymboliſche Beziehung beabſichtigt hätte, würde er nicht wenigſtens ἦν δὲ σκοτία geſchrieben haben, vergl. Luk. 22, 53.?

Auch dieſer Erzählung V. 21 ff. ſprechen Strauß [3]) und Weiße [4]) alle hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit ab. Der letztere glaubt nur in V. 18. die echt Joh. Grundlage zu erkennen, worauf der Afterjohannes die Erzählung von der Entlarvung des Verräthers gebauet habe, welche ſich neben der echt hiſtoriſchen und allein Jeſu würdigen des Markus unter keiner Bedingung behaupten könne. Dem erſteren iſt auch Markus ſchon zu beſtimmt in der Bezeichnung des Verräthers, und Lukas der Wahrheit vielleicht am nächſten.

---

1) Leonh. Usteri, comment. critica, in qua Ev. Joan. genuinum esse ex comparatis IV Evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione J. Chr. ostenditur. 1823. p. 22. 23.

2) S. Olshauſen. Schon Origenes ſagt: λεκτέον, ὅτι συμβολικῶς τότε ἡ αἰσθητὴ νὺξ ἦν, εἰκὼν τυγχάνουσα τῆς γενομένης ἐν τῇ ψυχῇ Ἰούδα νυκτός.

3) Am a. O. Bd. 2. S. 460.

4) Am a. O. Bd. 2. S. 277 f.

Beyde finden in dem individualisirenden Detailgemählde des Joh. nur eine Composition von lauter Unwahrscheinlichkeit und Anstößigkeiten, ja Weiße beklagt das Vorurtheil, welches sich unter der Maske eines Augenzeugen so traurige Verunstaltungen des erhabensten Moments, den die Weltgeschichte kenne, habe gefallen lassen. Solcher Verunstaltungen, ja Ungereimtheiten und Unwürdigkeiten, findet W. nicht weniger, als vier in der Erzählung. Zuerst die heimliche, leise Bezeichnung der Person des Verräthers, bloß zur Befriedigung der Neugier zweyer Jünger, die nicht im Mindesten dazu dient, dem Verrath zuvorzukommen; sodann die hämische Bezeichnung durch einen Act, der als ein Zeichen des Wohlwollens und der Freundschaft galt; ferner die harte, liebloſe Aufforderung an Judas V. 27.; endlich die Ungereimtheit, daß der heftige Petrus und der Donnersohn Johannes den entlarvten Verräther so ruhig von dannen ziehen lassen.

Nach Weiße hat allein Markus den wahren und würdigen Hergang erzählt. Wie aber? Wenn Jesus nach Markus den Verräther laut und bestimmt bezeichnet hat, warum erheben sich nicht alle Apostel gegen den Schändlichen? Weiße sagt zwar, Mark. 14, 20. sey nicht bestimmter, als Luk. 22, 21.; allein nach der Frage Mark. 14, 19. konnte nur eine bestimmte Bezeichnung folgen. Und da Jesus nach Mark. 14, 21. auch ein bestimmtes Wehe über den Verräther ausruft, so ist die Ruhe sämmtlicher Apostel, mit der sie dem Verräther gestatten zu bleiben, bey Markus viel unbegreiflicher, als in unserer Erzählung die Ruhe des Petrus und Johannes, weil hier Jesus den Verräther entfernt. Die leise, bloß dem Johannes deutliche Bezeichnung, ohne nähere Angabe, wie bald und in welcher Art der Verrath geschehen werde, ferner, die rasche Folge der Aufforderung Jesu V. 27. und der Entfernung des Judas V. 30., endlich das vielleicht unmittelbare Eintreten der Reden Jesu V. 31 ff., — das alles erklärt hin-

länglich, daß weder Joh. noch Petrus, was Weiße von ihnen erwartet, aufbrausend dem Judas nachstürmen. Auch ist die Frage des Petrus und Johannes V. 24. 25. so wenig bloße Neugier, wie die drängenden Fragen der sämmtlichen Jünger Mark. 14, 19. Aus dem περὶ τίνος λέγει ἀπορεῖσθαι sämmtlicher Jünger V. 22. geht sehr natürlich das Winken des Petrus und das Fragen des Johannes hervor. Man muß also von vorn heraus gegen alle Joh. Relation sehr eingenommen seyn, wenn man derselben die synoptische unbedingt vorzieht. In dieser sind die beyden Seiten des Hergangs, welche Joh. auseinander folgen läßt, das Untereinander Fragen der Jünger und das Befragen des Herrn, gleichsam auseinander gefallen, indem Lukas 22, 23. nur das erstere, Matthäus und Markus nur das zweyte erzählen. Entweder Joh. ist ein Harmonist, der combinirt und ausgleicht, oder seine Erzählung enthält den wahren Hergang. — Das Eintauchen und Darreichen des Bissens V. 26. gehört zur hausväterlichen Ordnung und hat eben nur diese äußerliche Bedeutung, und wohl Niemand außer Weiße hat darin, daß Jesus dabey den Verräther bezeichnet, unwürdigen Mißbrauch eines Zeichens des Wohlwollens gefunden. Soll einmahl eine Erzählung der andern weichen, so könnte man sagen, das synoptische ὁ ἐμβαπτόμενος oder ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ bey Markus und Matthäus sey aus der typischen Stelle Ps. 41, 10. ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον entstanden. — Endlich kann man V. 27. in dem ὃ ποιεῖς, ποίησον ταχέως nur dann eine lieblose Härte finden, wenn man unbedacht läßt, daß es in jedem sittlichen Verkehr zu einem Abschluß kommen kann und muß, wo die Gerechtigkeit alle Gemeinschaft aufhebt und das gereifte Böse seinem Beschleunigungsprocesse überläßt. Ein Späterer würde eher ein solches Wort Christi weggedichtet, als hineingedichtet haben. Räthselhaftes der Art ist weit mehr in der faktischen Geschichte, als in der Dichtung.

XIII, 31 — 38.

Das neuteſtamentliche Liebesgebot, und warnende Vorherverkündigung der Verleugnung des Petrus.

Wie Johannes von Kap. 12, 1. an überhaupt manches aus der allgemeinen Tradition als bekannt vorausſetzt, ſo hier die Einſetzung des Abendmahles.

Nach Strauß [1]) aber erzählt Johannes nichts davon, weil er eben nichts davon gewußt. Als chriſtlichen Ritus ſeiner Zeit, meint Strauß, habe der Evangeliſt natürlich das Abendmahl gekannt, auch wohl den hochgehaltenen Gebrauch auf die Auctorität Jeſu zurückgeführt, wie K. 6. zeige, aber mit der ſynoptiſchen Stiftungsſcene unbekannt, habe er vermöge ſeiner Liebe zu geheimnißvollen Worten dem Herrn eben nur das dunkle Wort von der Nothwendigkeit, ſein Fleiſch zu eſſen und ſein Blut zu trinken, in den Mund gelegt als indirecte Stiftung des Ritus.

Dagegen iſt Folgendes zu bemerken: Hat Johannes nur 6, 51 ff. etwas von der Stiftung des Abendmahls durch Chriſtus gewußt, ſo hat er in der That gar nichts davon gewußt. Weder an ſich konnte jener σκληρὸς λόγος 6, 51 ff. den Ritus des Abendmahls veranlaſſen, noch Joh. ſich dieſen ſo veranlaßt denken, weil Symbol und Bedeutung deſſelben jenem σκληρὸς λόγος unmittelbar gar nicht entſprechen [2]). — Iſt der Verf. unſeres Ev. der Apoſtel Johannes, ſo hat entweder die ſynoptiſche Stiftungsgeſchichte gar keine Wahrheit, oder Joh. mußte davon wiſſen. Ihre Wahrheit aber wird im Weſentlichen durch den Apoſtel Paulus 1 Kor. 11, 23 ff. verbürgt. Iſt der Verf. irgend ein ſpäterer Pſeudojohannes, ſo nöthigte ihm die allgemeine ſynoptiſche Tradition das Wiſſen davon faſt wider Willen auf. Die Erzählung mochte wahr ſeyn oder

1) Am a. O. Bd. 2. S. 451 f.

2) S. oben S. 157 ff.

nicht, dem allgemeinen Glauben daran konnte kein Pseudojohannes sich entziehen. Mußte nun der Evangelist in jedem Falle von der Einsetzung des heil. Mahles wissen, so fragt sich, warum ließ er sie aus? Ein synoptischer Evangelist konnte sie nicht auslassen, wohl aber ein chrestomathischer, wie Johannes, wenn sie für seinen Zweck keine wesentliche Bedeutung hatte. Freylich, wenn 6, 51 ff. eine wesentliche Beziehung auf das Abendmahl hat, so durfte Joh. die Einsetzung desselben nicht übergehen. Aber eben jene Voraussetzung ist, wie gesagt, ohne Grund. Strauß fragt jedoch weiter: Wie? Für den allgemeinen Zweck, die Leser zu überzeugen, daß Jesus der Christ sey, der Sohn Gottes, sollte die Mittheilung einer Scene, worin derselbe als Stifter eines neuen Bundes erscheint, nicht von Belang gewesen seyn? Und für den besonderen Zweck des betreffenden Abschnitts, Jesu bis ans Ende sich gleich bleibende Liebe ins Licht zu setzen, 13, 1., sollte es nichts ausgetragen haben, zu erwähnen, wie er seinen Leib und sein Blut den Seinen als Speise und Trank dargeboten, und damit seinem Worte K. 6. Wirklichkeit gegeben habe? — Beyde Fragen muß ich verneinen. Es fragt sich, wie Johannes das Abendmahl ansah. Galt es ihm als neue Bundesstiftung, so lag darin für ihn nichts Spezifisches, kein μονογενές. War nicht auch Moses Bundesstifter? Der Vorzug, die absolute Wahrheit des neuen Bundes beruhete nach Johannes unmittelbar auf der Gnade und Wahrheit, den Worten und Werken des menschgewordenen Logos. Man hat alle Ursache, zu glauben, daß Johannes das Abendmahl nicht als reale Mittheilung des Leibes und Blutes Christi betrachtete, sondern als symbolisches Gedächtnißmahl des heiligen Todes. 1 Br. 5, 6. zeigt, daß er nicht das Abendmahl, sondern die Idee desselben, den Tod Christi selbst, zu den Hauptzeugnissen rechnete. — Allerdings will Joh. 13, 1 ff. besonders hervorheben, wie die Liebe Jesu zu den Seinen sich bis ans Ende gleich

geblieben ſey. Aber während er einen beſonderen Beweis davon in der Handlung des Fußwaſchens fand, ſah er in der Einſetzung des Abendmahles nicht ſowohl einen neuen Act der Liebe, als nur die Symboliſirung des Todes, welche ihm nicht ſo viel galt, als die Action des Todes ſelbſt, von der er ſagt, daß ſie der höchſte Ausdruck der Liebe Jeſu für die Seinen geweſen ſey. Unter dieſer Vorausſetzung konnte er die Stiftung des Abendmahles als allgemein bekannt übergehen, um ſo mehr, da er den weſentlichen ideellen Inhalt deſſelben, den Tod, die Gemeinſchaft und das Gebot der Liebe ausführlich in den folgenden Reden hervorhebt. Man kann daraus auf keine gnoſtiſche Geringſchätzung des Abendmahles ſchließen, wohl aber, daß Joh. weder in dem heiligen Mahle ſelber, noch in dem Acte der Einſetzung etwas für den Zuſammenhang ſeines Ev. Nothwendiges fand, weder in dogmatiſcher, noch hiſtoriſcher Beziehung.

War für Joh. die Einſetzung des Abendmahles ein integrirender Theil des letzten Mahles, ſo muß ſich auch in der Joh. Darſtellung der Punct bezeichnen laſſen, wo ſich jene natürlich einfügt. Vergleichen wir die ſynoptiſchen Erzählungen, ſo ſetzte Jeſus das neue Bundesmahl ein am Schluſſe des Mahles, nach Lukas *vor* der Bezeichnung des Verräthers, nach Matth. und Mark. *nach* derſelben. Iſt das letztere das an ſich Wahrſcheinlichſte, ſo läßt ſich in der Joh. Erzählung vor 13, 30. 31. an die Einſetzung des Abendmahles nicht denken. Siefferts [1]) Vermuthung, die Abendmahlsſtiftung ſey dem Fußwaſchen vorhergegangen, und Joh. erzähle eben nur, was *nach* dem Mahle vorgefallen ſey, hat weder in der Joh. noch ſynopt. Darſtellung hinreichenden Grund. Selbſt Lukas widerſpricht. Nach unſerem Kanon ſetzt Dr. Paulus [2])

1) Ueber den Urſpr. d. Matth. S. 157 f.
2) Exeget. Handb. 3, 2. S. 497.

die Einſetzung des Abendmahles zwiſchen V. 30 und 31. Eben ſo Meyer. Dagegen iſt bemerkt worden, daß V. 31. ſich zu unmittelbar auf den Weggang des Judas beziehe, um eine ſolche Einſchaltung zu geſtatten. Wem nun der Zuſammenhang von V. 31 — 38. keine Unterbrechung zu erlauben ſcheint, der muß mit Olshauſen die Einſchaltung zwiſchen 13, 38 und 14, 1. machen. Kern[1]) findet ſogar erſt 14, 31. eine ſchickliche Fuge. Allein, wenn dieſer letzteren Anſicht auch 15, 1 ff. einigermaßen günſtig ſcheint, ſo geſtattet doch die ſynoptiſche Erzählung auf keine Weiſe, die feyerliche Handlung in die unruhigen Augenblicke des Aufbruchs fallen zu laſſen. Gegen Olshauſen aber iſt zu bemerken, daß 14, 1. μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία eine Beunruhigung der Gemüther vorausſetzt, welche durch die Einſetzung des Abendmahles eher aufgehoben, als erregt werden mußte. Da die Einſetzung des AM. die Stiftung des neuen Bundes in ſich ſchloß, ſo ſcheint in V. 34. ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν eine Anſpielung auf die καινὴ διαθήκη zu liegen, alſo die Einſetzung ſchon bey V. 34. vorausgeſetzt zu werden. Und ſo würde ſich nur fragen, ob die Fuge vor V. 31. oder V. 34. anzunehmen ſey? Da Johannes keine Fuge markirt, und dadurch, daß er die einzelnen Momente unmittelbar zuſammenrückt, ſeiner Darſtellung den Schein eines ununterbrochenen Ganzen giebt, ſo iſt ſchwer zu entſcheiden. V. 31. kann recht gut ſo verſtanden werden, daß Jeſus, nachdem der Verräther ſich entfernt hatte, unter andern auch dieß geſagt habe: νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. — Dieß Wort läßt ſich eben ſo gut auf die Einſetzung des AM., als auf den Weggang des Judas beziehen, vielleicht auf jene noch unmittelbarer und ſchicklicher, als auf dieſen. Indeſſen kann man ſagen, daß die Einſetzung des heiligen Mahles irgend eine Vorbereitung der Gemüther, welche

1) Hauptthatſachen der ev. Geſch. Erſter Art. Fortſ. S. 12.

durch den Weggang des Judas erschüttert und zerstreuet waren, forderte, und daß diese eben in den Sätzen V. 31–33. enthalten sey. Da nun auch V. 34. sich an V. 33. gar nicht unmittelbar anzuschließen scheint, so läßt sich hier die Fuge recht gut denken. Meyer wendet dagegen ein, daß die Frage des Petrus V. 36., durch ihre Beziehung auf V. 33. die Einschaltung einer so sehr ablenkenden Handlung, wie die Einsetzung des AM., auf keine Weise gestatte. Allein ist nicht schon V. 34 und 35. ablenkend von dem, was Jesus V. 33. gesagt hat? Ist's nicht möglich, daß das besondere Gespräch zwischen Jesus und Petrus V. 36–38. erst nach einer längeren Pause gefolgt, und die Frage des Petrus *πού ὑπάγεις;* durch den anfangenden Aufbruch Christi, (vgl. Matth. 26, 30 ff.) veranlaßt worden ist, als Petrus, nach seiner Art durch den Augenblick bestimmt, sowohl die Einsetzungsworte, die den Tod ausdrücklich aussprachen, als auch V. 33. augenblicklich nicht im Sinn hatte? Mir klingt durch die Worte *τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι* V. 33. immer etwas von dem hindurch, was Jesus nach Lukas 22, 15. 16. unmittelbar vor der Einsetzung des AM. sagt, daß ich immer noch am geneigtesten bin, zwischen V. 33 und 34. die Fuge anzunehmen.

V. 31. 32. *Ὅτε οὖν ἐξῆλθε*, die lectio recepta, durch B?DL Verc. Veron. Colb. und Origenes bezeugt, und von Lachmann festgehalten, läßt sich nur als Vordersatz zu dem folgenden *λέγει* construiren. Aber AE KS. 36. 40. u. a. lassen *οὖν* aus, und so ziehen Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius die Worte zu dem Vorhergehenden, V. 30. [1]). Meyer vertheidigt diese Construction, der Bengel [2]) und Knapp

1) Cyrill verbindet beyde Lesearten und Structuren: *ἦν δὲ νύξ, ὅτε ἐξῆλθεν. Ὅτε οὖν ἐξῆλθεν.*

2) Bengel hat dabey ein chronol. Interesse. In s. Harmon. evangel. §. 178. suchte er zu zeigen, daß Jesus das folgende

gefolgt waren. Allein wenn auch οὖν ſtreitig bleibt, ſo iſt doch klar, daß in ſyntaktiſcher Hinſicht weit mehr das folgende λέγει eine vorangehende Verhältnißbeſtimmung verlangt, als das an ſich verſtändliche ἦν δὲ νύξ. Dazu kommt, daß Joh. mit dem bloßen λέγει nicht leicht eine ganz neue Rede anfängt [1]). Ganz Joh. iſt ſowohl die Structur des ἦν δὲ νύξ, als kurzer Zeitbeſtimmung des vorhergehenden, ſ. 19, 14., als des ὅτε im anfangenden Vorderſatze, ſ. 4, 45. 19, 6. 8. 23. 30.

Als Judas hinausgegangen, um zu thun, wozu der Satan ihn trieb, war das Unvermeidliche ſchon ſo gut wie geſchehen. Unaufhaltſam nahete die Stunde des Todes, — nur noch wenige Augenblicke, V. 33., und der Menſchenſohn war im Tode verherrlicht. So ſpricht Jeſus im Affect der prophetiſchen Prolepſis, als ſey ſchon alles überwunden, νῦν ἐδοξάσθη, vergl. 12, 23. Indem der Affect ſich ſenkt, heißt es V. 32. καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν.

Aus V. 32. ſieht man, daß die Wechſelſeitigkeit der Verherrlichung des Vaters und Sohnes in der Epoche des Todes der Hauptgedanke iſt. Gegenüber der finſteren Seite des Todes, wonach er als Werk der diaboliſchen Feindſchaft gegen den Erlöſer erſcheint, hebt Jeſus den heiligen, rein göttlichen Pragmatismus deſſelben hervor, wonach er die Bedingung der gegenſeitigen Verherrlichung des Vaters und Sohnes iſt. So erhebt er die Jünger, welche durch das Weggehen des Judas nicht anders, als beſtürzt ſeyn mußten. — Die gegenſeitige Verherrlichung des Sohnes und Vaters geht aber davon aus, daß, wie in dem frey-

V. 31 ff. nicht ea nocte ineunte, sed postridie mane gesprochen habe. — Sermo etiam ex abrupto incipiens, fügt er in ſ. Gnomon hinzu, sic notatur, cf. XVIII, 26.

1) Im Anfange der Perioden ſchreibt Joh. immer entweder λέγει αὐτῷ und dergleichen, ſ. 1, 47. 2, 4. 7. 3, 4. λέγει πρὸς αὐτόν, 4, 9. 11. 15. und ſo unzählige Mahle, oder (ohne αὐτῷ, αὐτοῖς und dgl.) λέγει οὖν (12, 4. 9, 16.). K. 11, 39. aber ſteht λέγει ὁ Ἰησοῦς im pragmatiſchen Zuſammenhange mit V. 38. Eben ſo 18, 26.

willigen Tode des Menschensohnes die ganze Herrlichkeit der Gnade und Wahrheit des Logos thatsächlich zur Erscheinung kommt, so auch Gottes Herrlichkeit in der Sendung und dem Werke Christi offenbar wird. Die Verherrlichung Gottes unter den Menschen ist die Aufgabe, das Werk des Sohnes, 17, 4. Ist dieses Werk durch das heilige Thun und Sterben vollbracht, so muß auch in dem gegenseitigen sittlichen Verhältnisse zwischen dem Vater und dem Sohne wieder die verherrlichende Macht des Vaters an dem Sohne sich offenbaren. Die Verherrlichung des Sohnes, womit der gegenseitige Proceß schließt, ist nicht dieselbe, womit er anfängt V. 31., obwohl damit wesentlich verwandt. Die Epoche für beyde ist der Tod Christi. Aber jene V. 31. ist der Tod selbst, als sittliche Verherrlichungsthat Christi im Gehorsam gegen Gott, wodurch er der Erlöser der Welt wird, diese ist das Verherrlichtwerden des Gekreuzigten durch den Vater, indem er zu dem Vater in die Herrlichkeit zurückkehrt, die er zuvor hatte, 17, 5., womit die Sendung des heil. Geistes zur Vollendung des Werkes verknüpft ist. Nur, indem man dieß beachtet, kann man einen Uebergang finden zu V. 33., wo von dem Weggehen des Herrn nicht bloß zum Tode die Rede ist. 14, 1 ff. wird der Gedanke von der Rückkehr in die Herrlichkeit bey Gott wieder aufgenommen und weiter entwickelt.

Ist 17, 1 ff. der Kanon für das Verständniß dieser Stelle, so ergiebt sich aus 17, 1. 4., daß ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ nicht von der Verherrlichung Gottes in Christo, d. h. des Göttlichen in Christo zu verstehen ist, sondern von der Verherrlichung oder Offenbarung Gottes durch das Werk und Wort des Sohnes. — V. 32. fehlen die Worte εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ in BDL. 1. 219. u. a. in Cant. Ver. Verc. Corb. Colb. Germ. Harl. Rd. Fuld. (der aber si ließt) Tert. Ambr. Dagegen werden sie von Cod. A, Orig., Hilarius, Cyrill und Nonnus (εἰ δέ, wie auch die Armen. Uebersetzung) gelesen. Brix.

hat εἰ οὖν gelesen. Schulz lobt die Auslassung, nam inepta videtur iteratio ejusdem dicti. Was ist schwerer zu erklären, der Zusatz oder die Auslassung? Aus Origenes sieht man, daß die Structur des Satzes früh Schwierigkeit machte [1]). Möglich, daß man die Wiederholung in hypothetischer Form anstößig fand und deßhalb ausließ. Aber es könnten auch die Worte zur Erleichterung der Construction hinzugefügt seyn, indem man sich so die Aufeinanderfolge der einzelnen Momente der Verherrlichung nach 17, 4 und 5. deutlicher machen wollte [2]). Immer haben die Worte etwas Befremdliches und einen glossenartigen Schein.

Ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν wird durch ἐν ἑαυτῷ und εὐθὺς auf eine zwiefache Weise näher bestimmt. Jenes wird von Lampe auf den Sohn bezogen, und vermöge einer Brachylogie nach 5, 26. so gedeutet: gloriam ei dedit (habere) in se ipso, (ut) in semetipso glorificetur, quamvis a patre glorificatus. Aber weder diese Brachylogie noch Deutung hat Grund. Die nächste Beziehung von ἐν ἑαυτῷ auf Gott ist auch die natürlichste. Man könnte darin den Gegensatz der unmittelbaren (durch ihn selbst) und mittelbaren Verherrlichung ausgedrückt finden. Aber weder ist dieser Gegensatz an sich klar, noch durch den Zusammenhang der Stelle und ihrer Parallelen angedeutet. Wo Joh. sonst ἐν ἑαυτῷ gebraucht, 5,

1) Ὑπὲρ δὲ τῆς τῶν ῥητῶν σαφηνείας ἐπιμελῶς προσχῶμεν πρώτῳ μὲν λεγομένῳ τῷ· „νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.·" δευτέρῳ δὲ τῷ· „καὶ ὁ θ. ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ·" τρίτῳ δὲ τοιούτῳ συνημμένῳ· „εἰ ὁ θεὸς ἐδοξ. ἐν αὐτῷ, καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ·" τετάρτῳ δέ· „καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν.". Ἐὰν μὴ ἄρα τοῦτο φάσκῃ τις ἀναλαβεῖν εἰς συμπλοκὴν τὴν ἐν τῷ λήγοντι τοῦ συνημμένου, ἵνα ἄρχηται μὲν τὸ συνημμένον ἀπὸ τοῦ· „ὁ θεὸς ἐδοξ. ἐν αὐτῷ·" λήγῃ δὲ εἰς τό· „καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν."

2) Vergl. Origenes Erklär. tom. 32. 18. Καὶ τοιοῦτος οὖν ὢν ὁ υἱὸς ἐδοξάσθη, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· εἰ δὲ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, ἀντιδωρεῖται αὐτῷ ὁ πατὴρ τὸ μεῖζον, οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. πεποίηκεν.

26. 42. 6, 53. 61. 11, 38., bezeichnet er damit im Allgemeinen den Gegensatz des Inneren und Aeußeren. Die Verherrlichung des Sohnes in dem Vater steht gegenüber der Verherrlichung desselben in der Welt. Unter der letzteren könnte die Verherrlichung durch die Zeichen und Wunder, so wie durch den Tod verstanden werden, unter der ersteren, die, welche 17, 5. deutlicher bezeichnet wird, als Verherrlichung bey dem Vater, oder von andern neutestam. Schriftstellern durch die typische alttestam. Formel des Sitzens zur Rechten Gottes. Diese ist auch unstreitig hier gemeint, und die Vermittlung zwischen dem ἐν ἑαυτῷ und παρὰ σεαυτῷ 17, 5. liegt in der Formel οὐ ἐν ἐμοὶ πάρει ἐν σοί. 17, 21. [1]). — Was die Bestimmung εὐθύς betrifft [2]), so verfehlt Euthymius den rechten Sinn nicht, wenn er erklärt: ἐν αὐτῷ τῷ σταυρῷ. Nur liegt darin kein Gegensatz, wie er meint, gegen die δόξα ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ αὐτοῦ, sondern das ist gemeint, daß die Verherrlichung im Tode mit der Verherrlichung in der Rückkehr zum Vater zusammenfallen in einem Moment. An dieses εὐθύς knüpft sich

V. 33. Τεκνία, ἔτι μικρόν u. s. w. Die liebkosende Anrede hier das einzige Mahl im Ev. Johannes will dadurch den Ton der Liebe, womit dieß gesprochen ist, stärker ausdrücken. Die temporelle Beziehung von μικρὸν ist an sich klar und es bedarf keiner Ergänzung. Derselbe Ausdruck der Trennung, wie 7, 34. 8, 21. 22., aber nach V. 36. in einem anderen Sinne. Jetzt können, ja sollen die Jünger ihm nicht folgen, vergl. 17, 15.

V. 34. vergl., was den Uebergang betrifft, zu V. 31. Der Gedanke an die Trennung von den Jüngern, die er

---

1) Nur folgt hieraus nicht, daß ἐν αὐτῷ vorher eben so zu nehmen sey. Am wenigsten aber darf man bey dem ἐν ἑαυτῷ mit Olshausen an die speculative Formel des Zurückgehens des λόγ. προφορικὸς in den ἐνδιάθετος denken.

2) Εὐεδοξάσει Cod. D. ist offenbar ein Schreibfehler.

in der Welt zurücklässt, konnte den Scheidenden unmittelbar auf die ἐντολή führen. Aber gerade der Begriff der καινὴ setzt etwas, wie die Stiftung der καινὴ διαθήκη, voraus.

Die richtige, in der neueren Zeit von Knapp [1]) am gründlichsten erörterte Auslegung der καινὴ ἐντολή findet sich schon bey Chrysostomus, Cyrill, Theodorus Heracleotes, Theodorus von Mopsvestia, Theophylakt und Euthymius, wenigstens angedeutet. Der letztere sagt: τοῦτο ἡ καινότης· ἐκείνη μὲν γὰρ (ἡ παλαιὰ Levit. 19, 18.) ἐκέλευεν, ἀγαπᾶν τὸν πλήσιον, ὡς ἑαυτόν· αὕτη δέ, καὶ ὑπὲρ ἑαυτόν. Ὁ γὰρ Χριστὸς οὕτως ἠγάπησεν ἡμᾶς, ὡς μηδὲ ἑαυτοῦ φείσασθαι, ἀλλ' ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν.

Vergleicht man 15, 12. 13. 17., so kann kein Zweifel seyn, daß Jesus seinen Jüngern gebot, sich unter einander zu lieben, wie er sie geliebt habe, vergl. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Um die Wichtigkeit dieses Gebotes, besonders aber den Grad der gegenseitigen Liebe, den er verlangt, recht hervorzuheben, wiederholt er nicht nur das ἵνα ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, sondern er setzt auch das dazu gehörige καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς bedeutsam dem ἵνα καὶ ὑμεῖς voran [2]). Neu wird dieses Gebot genannt in eben dem Sinne [3]), in welchem Jesus wahrscheinlich so eben von

1) In b. Scriptis varii argum. ed. 2. 1823. Exercitatio in locum de novo praecepto Christi Joann. XIII, 34. atque huic genuinum C. XV, 12. 13. 17. item 1 Joann. II, 7-11. et 2 Joann. 5. Vergl. Mich. Weber Comment. Interpret. nova novi praecepti a Christo dati Joann. 13, 34. 35. Hal. 1826. 4. Ueber die Geschichte der Auslegung dieser Stelle vergl. theils Knapp, theils Lampe zu d. St.

2) Aehnliche rhetorische Transpositionen bey ἵνα s. B. 29. Röm. 11, 31. und a. m.

3) Andere Erklärungen siehe bey Lampe, Knapp und Kuinöl angeführt und von den beyden Letzteren gründlich widerlegt. Kling a. a. O. S. 682 f. geht wieder auf Bengels Erklärung zurück, welcher in s. Gnomon sagt: Novum dicitur prae-

der καινὴ διαθήκη im Gegensatz gegen die alte gesprochen hatte. Wie zum alten Bunde Gebote gehörten, so auch zum neuen. Aber wie die Gebote des alten Bundes alle enthalten waren in dem einzigen: Liebe Gott über alles und Deinen Nächsten als Dich selbst! Matth. 22, 35–40.: so ist des neuen Bundes einiges Gebot: Liebet Euch unter einander, wie der Herr Euch geliebt hat! Vergl. Eph. 5, 1. 2. Kol. 3, 14. Die Neuheit dieses Gebotes, welches mit dem alttestam. in der Liebe zu Gott über alles eins ist, liegt in der Beziehung auf das Muster der Liebe Jesu. Das alttestamentliche Liebesgesetz hieß: Liebe Deinen Nächsten, wie Dich selbst! Hier ist die Selbstliebe der Maaßstab für die Liebe zu dem Nächsten. Ohne nähere Bestimmung, ohne Reinigung, Heiligung der Selbstliebe, ist dieser Maaßstab unsicher, und bezeichnet den höchsten Grad der Liebe weder klar, noch objectiv genug. Zwar scheint das neutestamentliche Gebot zunächst den Liebeskreis etwas zu verengen, indem es das Lieben untereinander, also in einer bestimmten Gemeinschaft [1]) gebietet. Da aber die Gemeinschaft des göttlichen Reiches alles umfaßt, was irgendwie den Samen und Keim des göttlichen Lebens in sich trägt, so ist der neutestam. Liebeskreis der denkbar weiteste, in welchem der Jüdische Partikularismus mit der Frage gar nicht entstehen kann, wer ist mein Nächster? Die Verengung ist also nur scheinbar, in der That liegt darin nur eine wahre Er-

---

ceptum non tam respectu V.T., quam respectu scholae Christi; ob novum modum, de amore eo usque progrediente, ut vita pro amandis sive amatis ponatur, coll. 1 Joan. 3, 16. Antea sequela Jesu in singulos gressus direxerat discipulos, amorem implicite complexa: nunc sequi non possunt discedentem; itaque summa officii eis praescribitur. Aber wenn Jesus den Jüngern sagen will, daß er ihnen etwas bisher nicht gesagtes mitzutheilen habe, spricht er bey Joh. ganz anders, vgl. V. 33. u. 15, 14. 15. Auch war eine solche Beziehung hier zu untergeordnet, um ausgedrückt zu werden.

1) Vergl. Gal. 6, 10.

weiterung, indem jeder Nächste als ein lebendiges Glied einer gegenseitigen Gemeinschaft erscheint. Die Hauptsache aber ist, daß das neue Gebot einen Maaßstab für die Tiefe, Reinheit und Energie der Liebe giebt, den das altt. Gebot nicht kennt, das Exempel Christi. Darin liegt nicht nur die Idee der aufopfernden Liebe mit der heiligen Selbstverleugnung, sondern auch die Liebe der Ungleichen, die erlösende, versöhnende Liebe des Heiligen zu den Sündern. Dieß ist die denkbar höchste und reinste Liebe, vergl. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Röm. 5, 6 ff., zugleich die höchste Gemeinschaftsstiftung der Liebe unter den Menschen. Dieses Muster, dieses objective Ideal, diese Gemeinschaftsstiftung der Liebe fehlten dem Gesetze des alten Bundes. Und so ist wie das Beyspiel und der Liebesbund Christi, so auch das dazu gehörige Liebesgebot ein neues, bis dahin niegehörtes. — Christus hat das alttestamentliche Liebesgesetz nicht aufgehoben (Matth. 19, 19. 22, 37. 40.), sondern durch das neue wahrhaft vollendet, sofern Niemand im Stande ist, den Nächsten im Geiste Christi wahrhaft zu lieben, wie sich selbst, wenn er nicht liebt, wie Christus. Man kann in einem gewissen Sinne mit Euthym. sagen, das neue Gebot fordere, den Nächsten mehr zu lieben, als sich selbst. Dagegen bemerkt Olshausen, daß dieß streng genommen nicht wahr sey; denn außer Gott solle der Mensch sich gar nicht lieben, weil er als solcher in der Sünde sey, in Gott aber, d. h. seiner wahren Idee nach sey seine Liebe zu sich selbst eben Gottes Wille, und es sey nicht abzusehen, wie er in dieser Beziehung Andere mehr lieben könne, als sich selbst. Die wahre Liebe, die Gottes Wesen selber ist, sey überall eine und selbige, es sey kein Mehr und Minder darin, sondern sie theile sich Allem eben in dem Verhältnisse mit, wie Gott es geordnet habe. — Dieß ist alles ganz wahr. Aber das mehr lieben, als sich selbst, ist nur ein ungenauer Ausdruck für die selbstverleugnende, sich aufopfernde Liebe, in der ge-

nau betrachtet die wahre Selbſtliebe nur in ihrer reinſten Geſtalt erſcheint. — Olshauſen aber verwirft wegen Matth. 22, 37 ff. die obige Erklärung, und verſteht καινὴ nach 1 Joh. 2, 7. 8. und 2 Joh. V. 5. von dem immer Neuen, dem ſtets mit jugendlicher Friſche in die Seele Dringen des uralten Liebesgebotes. — Allein wenn Jeſus dieß hier gemeint hätte, ſo mußte ſich Johannes ähnlich ausdrücken wie in den Briefen. Wenigſtens ein ἀεὶ oder dergl. durfte, wie Meyer ſagt, nicht fehlen. Der Gegenſatz von Alt und Neu wird dort in einem Bedeutungsſpiele gebraucht, wovon hier keine Spur iſt. Olshauſen ſagt ſelbſt, vor Chriſtus habe das altteſtam. Liebesgebot ſeine gänzliche Erfüllung nicht gefunden. In dieſer gänzlichen Erfüllung lag aber zugleich die Vollendung des Begriffs, des Inhalts, der Liebe, und dieſe war etwas Neues. Ich frage, iſt das altteſtam. Liebesgebot in ſeiner Tiefe aus dem A. T., oder aus dem Neuen, dem Beyſpiele und Geiſte Chriſti zu verſtehen? Niemand wird ſagen, das erſtere.

V. 35. Zunächſt verpflichtet allerdings Jeſus ſeine μαθηταί, mit denen er eben ſprach, zur Beobachtung des neuen Gebotes. Aber ſo wenig der neue Bund und die Jüngerſchaft Jeſu (es heißt ὅτι ἐμοὶ μαθηταί, nicht ἀπόστολοι, ἐστε) ſich etwa bloß auf die zwölf Apoſtel beſchränkte, eben ſo wenig das neue Gebot V. 34. So weit der neue Bund und die Jüngerſchaft Jeſu reicht, gilt auch das neue Gebot, der νόμος τοῦ Χριστοῦ, Gal. 6, 2. und das γνώρισμα des wahren Jüngers, alſo abſolut, vergl. 1 Joh. 3, 14. 16.

V. 36–38. Die Frage des Petrus ſchließt ſich äußerlich unmittelbar an V. 35. an. Man könnte denken, die Idee der Jüngerſchaft oder Nachfolge Jeſu bringe den Petrus auf die Frage. Dafür ſcheint ἀκολουθήσεις V. 36. zu ſprechen. Indeſſen liegt näher, die Frage auf

V. 33. zurückzubeziehen, aber durch den anfangenden Aufbruch veranlaßt zu denken. Wenn Petrus V. 33. nicht verstanden hatte, so war dieß zu entschuldigen, da das Weggehen für die Jünger einen andern Sinn haben mußte, als für die Juden. Den Unterschied giebt Jesus jetzt an. Der Jünger wird ihm einst folgen in den Märtyrertod (ὕστερον δὲ ἀκολουθήσεις μοι vergl. 21, 18.), nur jetzt nicht; jetzt soll er bleiben, um ihm als Apostel zu dienen. In dem οὐ δύνασαι liegt eine gewisse Amphibolie. Petrus versteht es von dem natürlichen sittlichen Können, Jesus von der höheren sittlichen Ordnung, wonach er jetzt ohne seine Jünger in den Tod geht, und der Jünger noch nicht die Kraft und den Beruf zum Märtyrertode haben kann. Petrus begreift, von welchem schweren Gange die Rede ist. In augenblicklicher Aufregung und Vermessenheit der Liebe ist ihm das Schwerste nicht zu schwer. Aber den vermessenen Frager demüthigt der Herr durch die genaue Vorhersagung seines Falles noch in dieser Nacht. Was Petrus entschieden behauptet hatte, τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω — vgl. 11, 16. 10 11., stellt Jesus mit liebevollem Ernste in Frage, vgl. 1, 51. Ja so wenig darf Petrus seiner muthigen Liebe sicher seyn, daß er, obwohl verwarnt, doch fällt. — Lachmann liest V. 36. nach B, Origenes und abc. ἀκολ. δὲ ὕστ., was rhetorischer ist. Ἄρτι V. 37., (wofür CDL νῦν vor ἀκολ. haben, D aber auch ἄρτι nach ἀκολ. mit dem folgenden verbunden) ist durch AB hinlänglich geschützt. V. 38. wird von Lachmann statt ἀπεκρίθη αὐτῷ, ἀποκρίνεται gelesen nach ABL und mehreren Minuskeln. Diese Lesart macht die Erzählung rascher, lebendiger. Aber, obwohl die Auslassung von αὐτῷ unbedenklich ist, so findet sich doch ἀποκρίνεται bey Joh. sicher nur 13, 26., sonst immer nur ἀπεκρίθη, seltener ἀπεκρίναντο. Gebraucht Joh. das Präsens bey schnell einfallender Antwort? vergl. V. 26. — Statt φωνήσαι liest Lachmann nach ABK und mehreren

Minuskeln φωνήσῃ, statt ἀπαρνήσῃ mit BD. 1. Orig. ἀρνήσῃ. Das letztere ist unstreitig richtig. Joh. hat sonst nur das simplex 1, 20. 18, 25. 27, und das compos. scheint aus den synopt. Parallelen entstanden zu seyn. Was aber φωνήσῃ betrifft, so ist φωνήσει nach οὐ μὴ eben so regelmäßig, als φωνήσῃ. Aber es kann seyn, daß das feinere φωνήσῃ dem zuversichtlicheren φωνήσει, welches Luc. 22, 34. hat, wich. Der Einfluß der synopt. Parallelen auf die Lesearten der Joh. Leidensgeschichte ist unverkennbar.

Vergleichen wir die synoptischen Erzählungen, so sind die Worte der Vorhersagung in allen Relationen gleichlautend, aber Veranlassung, Verknüpfung, Zeit und Ort werden von Matth. 26, 30 f. und Mark. 14, 26 ff. anders erzählt, während Lukas 22, 31 ff. am meisten mit Joh. stimmt. Nur die Gesprächsverknüpfung ist bey diesem eine andere. Aber wohl Niemand wird darin dem Lukas den Vorzug geben. Mag Joh. mehr componiren, der Zusammenhang bey ihm ist doch auch an sich wahrscheinlicher. — Euthym. erklärt die Verschiedenheit nach der harmonistischen Methode seiner Zeit aus der Zwiefachheit des Factums.

XIV, 1 — 31.

Jesus tröstet und ermuthigt die Jünger über seinen Weggang durch die Verheißung seiner Wiederkunft und die Sendung des Geistes der Wahrheit.

V. 1–4. Der gedemüthigte Petrus verstummt. Wohl nach einer Pause wendet sich Jesus wieder zu den Jüngern allen, wie die Glosse Cod. D, Cant. Verc. Colb. Mart. richtig bemerkt: καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. Euer Herz, spricht er, erschrecke nicht! (V. 27.). Glaubet an Gott und glaubet an mich. In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Wäre es anders, so würde ich es Euch sagen. Ich gehe hin, Euch die Stätte zu bereiten. Und

wenn ich hingegangen seyn und Euch die Stätte werde bereitet haben, werde ich wieder kommen und Euch zu mir nehmen, auf daß, wo ich bin, auch Ihr seyd. Und wo ich hingehe, (13, 36.) wisset Ihr, und den Weg wisset Ihr auch.

Dieser Uebersetzung liegt Knapps [1]) Interpunction und Auslegung zum Grunde, nach meiner Meinung die einzig richtige.

V. 1. μὴ ταρ. setzt voraus, daß die Jünger wenigstens Ursache hatten, zu erschrecken, zu fürchten, vergl. V. 27. Eben nach V. 27. war es die Furcht vor dem Weggange Jesu. Das weissagende Wort Jesu über den Fall des Petrus mag sie alle erschüttert haben. Aber wenn dieß auch ein Element in der Stimmung der Jünger war, so scheint doch Jesus darauf keine besondere Rücksicht zu nehmen, was freylich auffallend ist, wenn 14, 1 ff. sich unmittelbar an 13, 38. anschließt. Euthym. meint zwar, die Rede Jesu beziehe sich auf die doppelte Furcht der Jünger, erstlich ihn auch verleugnen und sodann von ihm ausgestoßen oder abgeschnitten zu werden. Aber wenn auch 15, 1 ff. sich hierauf beziehen könnte, so ist doch 14, 1 ff. keine Spur von einer solchen Beziehung. Das Richtige ist, daß Jesus 14, 1 ff. eben nur den Hauptgedanken in der Furcht der Jünger, die Trennung, berücksichtigt, und um sie von der Furcht und Angst zu befreyen, ihnen Vertrauen und Zuversicht einflößt auf künftige Wiedervereinigung im Hause des Vaters.

Πιστεύετε V. 1. ist beyde Mahle Imperativ. So Cyrill, Nonnus, Theophylakt und Euthym., wahrscheinlich auch Chrysostomus. Aber schon die Vulg. übersetzt: creditis in deum et in me credite. So lesen auch einige Handschriften bey Augustin, während Hilar.

1) S. Commentatio in locum ex oratione Jesu Joan. XIV, 1-7. in den scriptis v. arg. p. 273. ff.

beyde Mahle credite überſetzt. Der Vulgata folgen Erasm., Beza, Grotius. Beza nimmt das erſte πιστ. fragend. Grotius aber erklärt: sicuti a prima aetate didicistis fiduciam collocare in Deo, — ita in me — fiduciam collocate, offenbar um den Anſtoß zu vermeiden, daß den Jüngern das πιστεύειν εἰς τὸν θεόν, welches ſie ſchon hatten, erſt geboten wird. Allein auch das πιστ. εἰς Χριστὸν hatten ſie ſchon. Fehlte ihnen dieß aber noch in irgend welchem Sinne und Grade, dann fehlte ihnen ſo weit auch jenes. Das eine iſt das Maaß des andern, und beydes unzertrennlich, vergl. 1 Joh. 3, 22 ff. 5, 10 ff. Der Glaube an Gott und Chriſtus iſt weſentlich volles Vertrauen, furchtloſe Zuverſicht zur Liebe des Vaters und des Sohnes. Die Jünger glaubten, aber jene furchtloſe beſtändige Zuverſicht fehlte ihnen noch. Dazu muß bey der menſchlichen Schwachheit jeder immer von Neuem gleichſam anheben und aufgefordert werden. So iſt der zwiefache Imperativ ohne allen Anſtoß und man hat nicht nöthig, πιστ. hier in der beſonderen Bedeutung von Vertrauen zu nehmen. Πιστ. εἰς iſt bey Joh. immer der volle Begriff des Glaubens, worin das Vertrauen ein weſentliches Element iſt. Euthym. erklärt: πιστεύετε βεβαίως εἰς τ. πατέρα κ. εἰς ἐμέ· καὶ λοιπὸν ἡ εἰς ἡμᾶς πίστις συντηρήσει ὑμᾶς ἀνηττήτους. Dieß βεβαίως πιστ. fehlte den Jüngern noch bey ihrem Blick in die Zukunft. — Wegen der Zuſammengehörigkeit beyder Glaubensobjecte, θεὸς und Χριστός, kann man mit Grotius καὶ an ſich vollſtändiger durch καθὼς und οὕτως ausdrücken, aber eine ſolche Vergleichung wäre hier ſehr müſſig. Ferner geſtattet die Structur des Satzes wohl das zweyte πιστ. als Indicativ zu nehmen, und das erſte als Imperativ, aber nicht umgekehrt, in welchem Falle ὑμεῖς vor dem erſten nicht gut fehlen könnte. Olshauſen billigt die eine, wie die andere Conſtruction, hält aber die erſte für zweckmäßiger. Indeſſen würde in dieſem Falle ſtatt des zweyten

πιστεύετε eher das Futurum erwartet werden, vgl. 2, 19. Jak. 4, 7. Eph. 5, 14. Aber davon abgesehen, so zeigt das Folgende, daß auf der Forderung εἰς ἐμὲ πιστ. der Hauptnachdruck liegt, und daß diese Forderung die erste in sich schließt. Auffallend ist, daß Joh. nicht einfacher schreibt: πιστ. εἰς τὸν θεὸν κ. εἰς ἐμέ. Aber die Wiederholung des πιστ. zeigt, daß Joh. mehr von der Verschiedenheit der Glaubensarten, als ihrer Einerleyheit ausging, um den vollen Glaubensinhalt, indem er ihn explicirt, desto evidenter zu bezeichnen. Zur rhetorischen Form aber gehört, daß εἰς ἐμὲ mit Nachdruck dem πιστ. voransteht.

V. 2. 3. wird der beruhigende Glaube näher bestimmt. Es ist der Glaube an die Wiedervereinigung mit dem Herrn, der jetzt in das Haus des Vaters heimkehrt, s. V. 3. Die Gewißheit davon beruhet darauf, daß des Vaters Haus, der Himmel, vergl. Ps. 33, 13. 14. Jes. 63, 15. Hebr. 13, 14., Raum genug hat, (μοναὶ πολλαί, wie Euthym. erklärt, δέξασθαι καὶ ὑμᾶς συνεσομένους ἡμῖν ἀεί) um alle aufzunehmen, daß der Herr vorangehend die Stätte bereitet, V. 2., und wiederkehrt, um die Seinen mit hinauf zu nehmen, V. 3. — Die naive, sinnliche Form der Tröstung, entspricht dem Standpunct der Jünger, welche noch gewohnt waren, auch das Uebersinnliche in sinnlicher Anschauungsweise zu denken. Der Gedanke ist dieser, daß das ewige, himmlische Gottesreich unendlich, daß darin auch der Tod für die Gläubigen keine Trennung, daß aber aller himmlischen Lebensgemeinschaft, aller Herrlichkeit bey Gott, Grund und Mittelpunct für den Gläubigen Christus ist, der Anfänger und Vollender des Glaubens.

*Εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν * πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν.* Interpunction und Lesart sind bey ὑμῖν πορεύομαι streitig [1]). Lachmann liest vor πορεύομαι,

1) S. die älteren Meinungen hierüber bey Lampe und Knapp a. a. O. p. 280 sqq.

ὅτι, nach ABDKL. 1. 13. 42. 69. u. a. Arm. Syr. ap. Mich. Arr. Vlg. (quia) Cant. Ver. Colb. u. a. Cyrill, Theodoret, Nonnus, Euthymius (?). Aber bey aller diplomatiſchen Auctorität, ſcheint doch ὅτι nicht urſprünglicher Text zu ſeyn, ſondern ein eingeſchobenes ὅτι recitat., wodurch man deutlicher bezeichnen wollte, daß πορεύομαι u. ſ. w. der Inhalt des εἶπον ſey. Die Alten nemlich verſtehen die Stelle gewöhnlich ziemlich unklar ſo: Wären im Hauſe des Vaters keine Wohnungen für Euch, ſo würde ich Euch ſagen, ich gehe hin, Euch Plätze zu bereiten. Nun aber ſind Wohnungen da in Menge, alſo gehe ich nicht deßhalb. Aber ſelbſt wenn ich in dieſer Abſicht zum Vater ginge, ſo würde ich doch Euch nicht zurücklaſſen, ſondern Euch zu mir nehmen [1]). Dieſe Auslegung führte auf die Einſchaltung des ὅτι. Die Vulgata überſetzt es durch quia. Auguſtin ſcheint es nicht geleſen zu haben; las er es, ſo nahm er es als recitativum. Wäre es Cauſalpartikel, ſo ließe ſich folgender Zuſammenhang denken: Ich würde, wenn es anders wäre, Euch jetzt ſagen, da ich fortgehe, Euch eine Stätte zu bereiten, — oder deutlicher fragend, würde ich es Euch jetzt ſagen, da ich fortgehe u. ſ. w.? Allein in dieſem Falle dürfte ein νῦν oder ἄρτι nicht fehlen. Aber wie man es auch künſtlich verſuchen mag, πορεύομαι —, mit oder ohne ὅτι, mit εἶπον ἂν ὑμῖν zuſammenzuconſtruiren, es entſteht kein klarer, natürlicher Sinn. Alle Quälerey hat ein Ende, wenn man mit Laur. Valla, Beza, Calvin, Grotius, Knapp u. a., ohne ὅτι, ſo lieſt: εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν. Πορεύομαι —. So entſteht folgender Sinn:

1) Am deutlichſten Theophylakt: Εἰ δὲ μὴ ἦσαν οἰκίαι, ἐγὼ ἂν ἐπορεύθην καὶ ἑτοίμασα ὑμῖν, ὥστε καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐ δεῖ ὑμῖν ταράσσεσθαι, εἴτε εἰσὶν ἕτοιμοι, εἴτε καὶ μή. Κἂν γὰρ μὴ ὦσιν ἕτοιμοι, ἐγὼ μετὰ πάσης σπουδῆς προητοίμασα ἂν ταύτας ὑμῖν, εἰ δὲ καὶ διὰ τὸ ἑτοιμάσαι ὑμῖν τόπον ἐπορεύθην, ἀλλ' οὐδὲ οὕτως ἀφῆκα ἂν ὑμᾶς, ἀλλὰ παρέλαβον ἄν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ u. ſ. w. Vergl. Rinck lucubr. crit. p. 347 sq.

Wäre es nicht ſo, (wären nicht viele Wohnungen im Hauſe des Vaters, alſo auch für Euch Raum,) ich würde es Euch ſagen; ich täuſche Euch nicht, vergl. 8, 55. Ihr könnt mir vertrauen. Ich gehe fort, Euch dort eine Stätte (τόπος gleich μονή) [1]) zu bereiten. — Die herablaſſende Naivität, welche hievin liegt, iſt dem Tone der ganzen Stelle angemeſſen.

Dieſe Auslegung verwarf zu ſeiner Zeit Lampe mit der kurzen Abfertigung: sensus elumbis! Aber noch neuerdings wirft ihr La Roche [2]) vor, die Mattigkeit des Sinnes ſey ohne Gleichen. Freylich, wenn alles im Joh. feyerliches dogmatiſches Pathos ſeyn ſoll, iſt eine ſolche mehr naive Wendung unerträglich. Aber wie verſteht La Roche die Stelle? Glaubet an Gott und glaubet an mich, (glaubet), in meines Vaters Hauſe ſind viele Wohnungen; wo nicht, d. h. ſolltet Ihr dieß noch nicht im Glauben annehmen und Euch deß getröſten können, ſo ſey Euch geſagt, ich gehe eben hin, Euch die Stätte zu bereiten u. ſ. w. — Aber wenn man auch εἰ δὲ μή, welches doch wohl am natürlichſten aus dem unmittelbar vorhergehenden Satze ergänzt wird, auf πιστεύετε V. 1. oder das V. 2. willkührlich ergänzte πιστεύετε zurückbeziehen dürfte, ſeit wann heißt εἶπον ἄν ὑμῖν, es ſey Euch geſagt? Ferner nahm nicht die Verſicherung Jeſu, er gehe hin, ihnen die Stätte zu bereiten, den Glauben eben ſo ſehr in Anſpruch, als die, daß in des Vaters Hauſe viele Wohnungen ſind? Beck [3]), indem er dieſe Erklärung verwirft, aber auch die von Knapp, weil ſie keinen Sinn gebe, und die Annahme einer doppelten Ellipſe in εἰ δὲ μή und εἶπον ἄν ὑμῖν (nemlich οὐχ οὕτως εἶναι) unſtatthaft ſey, faßt die

1) Lampe unterſcheidet nach ſeiner emphatiſchen Exegeſe μονή als Ausdruck des Status habitationis und τόπος als bloßen Platz zur Wohnung.

2) Stud. und Kritik. 1830. Heft 1. S. 114 ff.

3) S. Stud. und Kritik. v. J. 1831. Heft 1. S. 130 ff.

Stelle so: Würde ich Euch wohl, wenn es also sich nicht verhielte, gesagt haben, ich gehe hin, Euch die Stätte zu bereiten? [1]) — Wo aber hat Jesus dieß schon gesagt? Beck antwortet, Stellen, wie 13, 36. 12, 26., enthielten Anknüpfungs- und Fortleitungspuncte für etwaige näher eingehende Aeußerungen Christi in dieser Hinsicht, welche Johannes, wie so manches andere, nicht gerade mitgetheilt habe. Allein dort hat er nichts der Art gesagt. Das Vorangehen zur Bereitung der Stätte ist ein neuer Gedanke. Wenn Jesus bey Joh. auf frühere Aeußerungen zurückgeht, so vergißt der Evangelist nicht, diese mitzutheilen, vergl. 13, 33. Eher ließe sich bey dieser Construction εἶπον ἄν so fassen: an dicerem vobis, quod jam dicturus sum? Aber die weitere Entwicklung V. 3. giebt deutlich zu erkennen, daß V. 2. πορεύομαι — ein neues besonderes Moment der Tröstung ist, was schwerlich so durch εἶπον ἄν — eingeführt werden kann. Auch dürfte in diesem Falle, was die Alten wohl gemerkt haben, ὅτι vor πορεύομαι nicht fehlen, vergl. 11, 40. [2]).

V. 3. Christus, der πρόδρομος, (Hebr. 6, 20.) gehet voran (πορεύομαι, ὑπάγω 13, 36. ἀναβαίνω 20, 17.), den Seinen die Stätte zu bereiten, vgl. V. 6. Olshausen bemerkt, der kindliche Ausdruck ἑτοιμάσαι enthalte die Wahrheit, daß der Erlöser auch für die himmlischen Verhältnisse das fortbildende Princip sey. Ich möchte sagen, nicht sowohl das fortbildende, als das berechtigende, sofern nemlich unter dem τόπος nicht der leere Raum, sondern die wahre Bürgerschaft des seligen Lebens gemeint ist. — Lachmann liest καὶ ἐὰν πορευθῶ, ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον· πάλιν u. s. w. Eben so früher schon Matthäi. Bedeutende Auctoritäten ABEGHK. 36. 72. 131. u. a.

1) Aehnlich Mosheim und Ernesti bey Knapp a. a. O. S. 282.
2) Nach obiger Auseinandersetzung ist kaum nöthig zu bemerken, daß Heumanns Conjectur, εἰ δὲ μή — ὑμῖν, sey unecht, ganz ohne Grund ist.

ſtehen auf ihrer Seite. Die recepta hat weniger urkundliche Auctorität, nach Griesb. nur L. 1. 13. 33. 124. u. a. Vlg. It. Cyr. Ambr. Hieron. Mehr, beſonders Griech. Zeugniſſe ſind für ἑτοιμάσαι, DM. 11. 40. 63. 64. u. a. Cant. Brix. Theophylakt, Euthym. u. a. Gäbe Lachmanns Leſeart einen verſtändigen Sinn, ſo wäre ſie auch die urſprüngliche. Die Abgeriſſenheit der Sätze, die dadurch entſteht, gereicht ihr bey dem bewegten rührenden Ton der Stelle faſt zur Empfehlung. Aber nachdem Jeſus beſtimmt geſagt hat, ich gehe hin, Euch eine Stätte zu bereiten, iſt καὶ ἐὰν πορ., ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον eine müſſige, unerträgliche Wiederholung. Sollte dieſe Leſeart nicht Folge des V. 2. eingeſchalteten ὅτι ſeyn? Wenigſtens ABK haben V. 2. ὅτι und laſſen zugleich V. 3. καὶ aus. Wenn man V. 2. ὅτι ſo auslegt, wie meiſt die Alten, iſt die Lachm. Leſeart erträglich. — Hat καὶ vor ἑτοιμάσω keine diplomatiſche Sicherheit, ſo iſt entweder ἑτοιμάσαι oder ἑτοιμάσων zu leſen. Das letztere iſt zu wenig Joh. und findet ſich nur in einem Evangeliarium bey Matthäi.

Käuffer[1]) macht aller Noth der Stelle ein kurzes Ende. Indem er ὅτι V. 2. aufnimmt, aus exegetiſcher Nothwendigkeit, wie er ſagt, erklärt er V. 2. und 3. ſo: In domo patris mei multae mansiones sunt, piis, etiam vobis paratae; quod ni ita esset, vobis dixissem: me proficisci ad locum vobis parandum; at hoc non dixi, quia non opus est me locum parare vobis jam ab aeterno paratum; itaque hoc dixi, me ad patrem abire, coll. 7, 33. 13, 33. 36. Iſt dieß der Sinn, dann muß καὶ ἑτοιμάσω oder ἑτοιμάσω oder ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν V. 3. fallen. So ſchneidet denn auch Käuffer dieſe Worte, die er für eine Gloſſe aus V. 2. hält, raſch weg, unter dem freylich ſehr ſchwachen Schutz von Cod. 56. 58. Ev. 31. Slav. 3*, welche nach Griesbach bloß καὶ ἐὰν πο-

1) De biblica ζωῆς αἰωνίου notione p. 133 sqq.

ρευθῶ, πάλιν u. ſ. w. leſen. — Die große Varietät der Handſchriften Anf. V. 3. könnte einen ſolchen Verdacht begünſtigen. Aber wenn dieſelbe nicht aus Mißverſtand beglaubigter Worte, ſondern durch ſtörende Gloſſe entſtanden wäre, ſo würde wohl die Auslaſſung nicht erſt in ſo ſpäten und unbedeutenden Handſchriften vorkommen. Die Auslegung betreffend, der zu Liebe die läſtigen Worte geſtrichen werden ſollen, ſo brauchen freylich Plätze, die ſchon von Ewigkeit her bereitet ſind, nicht erſt bereitet zu werden; aber wo ſteht etwas von dem locus ab aeterno paratus? Oder ſteckt im Unterſchiede von μονὴ und τόπος etwas der Art? Käuffer ſetzt beydes gleich. Nach Johannes giebt es ohne das Vorangehen, ohne die ἑτοιμασία Chriſti, keinen Platz für die Jünger im Hauſe des Vaters. Die Herrlichkeit bey dem Vater iſt nur für Chriſtus von Ewigkeit her 17, 5., für die Seinigen entſteht ſie erſt dadurch, daß er ſie nach ſich zieht, ſ. 12, 32. 17, 22 ff., vgl. Hebr. 2, 10. 6, 20. Dazu kommt, daß, wenn in εἰ δὲ μὴ V. 2. der Gegenſatz zwiſchen ſchon Vorhandenſeyn und erſt Bereitetwerden liegen ſollte, πολλαὶ vorher höchſt müſſig erſcheint, noch müſſiger aber und froſtig dazu εἶπον ἂν ὑμῖν. Warum ſagt er nicht kurz weg: ich würde ſie Euch bereiten, da eine Zurückweiſung auf frühere Ausſprüche gar nicht in der Stelle liegt? Ich kann auch nicht zugeben, daß εἶπον ἄν nothwendig plusquamperfectiviſch zu nehmen ſey [1]). Vielmehr hat εἶπον mit ἄν im Nachſatze ganz regelmäßig auch die Bedeutung: ich würde ſagen.

Chriſtus geht nicht bloß vorauf, den Seinigen die Stätte im Himmel zu bereiten, er will auch wieder kommen und ſie zu ſich nehmen u. ſ. w. So eilt der Freund den Freunden voraus in die Heimath, bereitet die Stätte,

1) Käuffer ſagt: Quod εἶπον ἄν vertunt, dicerem, id falsum est, quum sit aoristus.

kommt ihnen entgegen, und holt sie ein, daß sie den Weg und das Ziel nicht verfehlen, vergl. Jes. 36, 17. — Euthymius fügt zu πάλιν ἔρχομαι hinzu, κατὰ τὴν δευτέραν μου παρουσίαν, und zu παραλήψομαι ὑμᾶς — ἀναστάντας ἐκ νεκρῶν. Aber Ausdruck und Zusammenhang gestatten nicht, an die absolute Wiederkunft am Ende der Tage zu denken. Keine Spur von der ἐσχάτη ἡμέρα, und der Auferweckung vom Tode, vgl. 6, 39. Der Gedanke V. 3. wird 14, 18 ff. weiter entwickelt. Hieraus sieht man, daß auch hier nur das geistige Wiederkommen Christi zu den Seinigen und ihre Aufnahme in die volle heilige Geistesgemeinschaft des verherrlichten Christus gemeint seyn kann. Diese erfolgte alsobald nach seinem Tode. Jeder Fortschritt der geistigen Gemeinschaft mit dem verklärten Erlöser mehrte in den Jüngern die Bürgschaft, auch nach dem Tode mit ihm im seligen Himmelsleben, in dem vollendeten, triumphirenden Gottesreiche vereinigt zu werden. Der Gedanke des irdischen Todes und der Auferstehung der Jünger am jüngsten Tage liegt aber nur im Hintergrunde der Stelle, als nothwendiger Schlußpunct der geistigen Lebensgemeinschaft zwischen dem Herrn im Himmel und den noch diesseitigen Jüngern.

V. 4. schließt sich an V. 2 und 3. so an: Habt Ihr Acht gegeben, so wisset Ihr nicht nur, wohin ich gehen werde, sondern auch den Weg dahin. Nach Meyer meint Jesus den Weg, den er selbst gehe, den Weg der Leiden und des Todes. Aber in diesem Falle müßte die Antwort auf die Frage des Thomas V. 6. eine andere seyn. Eben aus V. 6. ergiebt sich, daß Jesus den Weg zur Nachfolge für die Jünger überhaupt meint, den Weg zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit. Aus allem Bisherigen aber, insbesondere aus dem, was er eben gesagt hatte, mußten die Jünger wissen, daß dieser Weg die Gemeinschaft mit ihm im Glauben und in der Liebe sey, vergl. V. 21. 23.

V. 5. Die Frage des Petrus 13, 36., schien genü-

gend beantwortet. Gleichwohl fragt Thomas, nach seiner sinnlich verständigen Art, nicht ohne den ihm nach Joh. eigenen naiven Witz: Herr, da wir nicht wissen, wohin Du gehest, wie können wir den Weg wissen, um Dir zu folgen? Die Frage erklärt sich aus der von allen Jüngern noch nicht überwundenen sinnlichen Denkweise. Immer noch auf eine sichtbare und glänzende Offenbarung des Messianischen Reiches gerichtet, waren sie für die rein geistige Seite seines Reiches und die damit verbundene Nothwendigkeit seines Todes verschlossen. Ja gerade je mehr er ihnen die geistigen Beziehungen seines Weggehens zu erschließen sich bemühete, desto mehr verwickelten sie sich zunächst in die Scheinwidersprüche des Folgens und Nichtfolgens 13, 37., des Weggehens und Wiederkommens, der Trennung und der Wiedervereinigung.

Statt *καὶ πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι;* liest Lachmann *πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν*; BL, Ver. Verc. lassen *καὶ* weg; B. Verc. Cyr. D. Cant. Ver. Tert. haben *πῶς* oder *καὶ πῶς οἴδαμεν τ. ὁδ.* oder *τὴν ὁδ. οἴδαμ.* *Καὶ* wurde leicht als scheinbar unnütz oder unbequem ausgelassen, vergl. 9, 36. Aber ganz den Charakter des Ursprünglichen hat *καὶ πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν;*

V. 6. 7. Die Antwort Jesu erklärt Euthymius so: *ὁδὸς μέν, ὅτι δι' ἐμοῦ ἔρχεσθε, ἀλήθεια δέ, ὅτι ἀληθεύω, καὶ πάντως ἔσται ταῦτα, ζωὴ δέ, ὅτι καὶ τοῦ θανάτου κυριεύω. Εἰ οὖν ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός, ὁδηγήσω ὑμᾶς, εἰ δὲ καὶ ἀλήθεια, οὐ ψεύδομαι, εἰ δὲ καὶ ζωή, οὐδὲ ὁ θάνατος διασῄσει ὑμᾶς.* Diese Erklärung trifft den wahren Sinn und Zusammenhang nicht. Thomas wußte weder das Ziel noch den Weg. Vor allem wollte er jenes wissen. Umgekehrt spricht Jesus zunächst vom Wege; aber auch vom Ziele. Der kurze Sinn seiner Antwort ist: Ich bin der Weg, das Ziel der Vater. In der Entwicklung der Antwort geht Jesus davon aus, daß, wie Niemand zum Sohn kommt, wenn der Vater ihn nicht

zieht, ſ. 6, 44., ſo auch Jeder zum Vater nur durch den Sohn. Des Sohnes Gemeinſchaft iſt der Weg, auf welchem man zum Vater kommt, und zur Herrlichkeit bey dem Vater mit dem Sohne. — Die bildliche Rede vom Wege löſt ſich auf in den Begriff der perſönlichen Wahrheit und des perſönlichen Lebens. Nur die Wahrheit führt zum Vater, Chriſtus iſt die Wahrheit, ſein Wort die Wahrheit. Nur wer göttliches Leben hat, kommt zu dem ζῶν πατὴρ 6, 57. Chriſtus iſt das Leben der Menſchen, ſeine Worte ſind Geiſt und Leben. Alſo kommt Niemand zum Vater, denn durch den Sohn. Dieß ſollten die Jünger wiſſen. Aber ſie kannten weder den Vater recht, noch den Sohn. Daher V. 7: Wenn Ihr den Sohn kennetet, den Weg, würdet Ihr auch den Vater kennen, (BLQ. 1. 33. haben ἂν ἤδειτε nach 8, 19.) das Ziel. Nach Joh. bedingen die Erkenntniß des Sohnes und Vaters ſich gegenſeitig. Das höchſte Ziel iſt, den Vater in dem Sohne recht zu erkennen. Darin iſt alles beſchloſſen. So fährt alſo Jeſus fort: καὶ ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε αὐτόν. Ἀπ' ἄρτι γινώσκετε drückt, ſcheint es, einen Gegenſatz aus zwiſchen dem bisherigen und gegenwärtigen Nichtkennen des Vaters, und dem zukünftigen Kennen. Sonach wäre der Sinn dieſer: Aber fortan, von jetzt an werdet Ihr ihn erkennen. Dieß ließe ſich dann daraus verſtehen, daß die Todesverherrlichung des Erlöſers für die Jünger die Epoche ihrer deutlicheren Erkenntniß des Vaters, wie des Sohnes, ſeyn ſollte, vergl. 16, 13. 14. So erklärt die Stelle Chryſoſtomus. Aber warum ſchreibt Joh. nicht ἀλλ' ἀπ' ἄρτι γνώσεσθε, wie auch einige leſen [1])? Durch ἑωράκατε αὐτὸν ſcheint die Beziehung des γινώσκετε auf das Zukünftige ausgeſchloſſen zu ſeyn. Und doch iſt unmöglich, ἑωράκατε αὐτὸν auf das bisherige Erkennen der Apoſtel zu beziehen. Wie nun? Die Hand-

1) S. Griesbachs varia lectio.

ſchriften bieten keine Hülfe. Cod. B und Verc., vielleicht auch Q laſſen das erſte καί, und B mit Irenäus das zweyte αὐτὸν aus. Nur die Auslaſſung des erſten καὶ iſt näher zu betrachten. Fehlt es, ſo iſt man weniger behindert, ἀπ' ἄρτι in abrupt einſchreitendem Gegenſatz zu denken. Aber wohl eben deßhalb wurde es ausgelaſſen. Iſt es echt, ſo ſteht es nicht copulativ mit dem zweyten καί, denn dieß iſt das ſteigernde, ſondern adverſativ. Aber es iſt nicht gleichbedeutend mit ἀλλά. Καί, auch wenn es adverſativ iſt, drückt immer mehr die Verbindung, als den Gegenſatz aus. Dieſer liegt beſtimmt nur in ἀπ' ἄρτι. Καὶ ſtellt das bisherige Nichterkennen im logiſchen Contraſt mit dem zukünftigen Erkennen zuſammen. Ἀπ' ἄρτι aber iſt weder das rein zukünftige, noch rein gegenwärtige, ſondern der Uebergangsmoment, die Identität der Gegenwart und Zukunft. Chriſtus ſpricht hier proleptiſch in Beziehung darauf, daß die Verklärungsſtunde ſchon da iſt: ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτόν, eben jetzt, ſofort, da der Vater ſchon in dem Sohn verherrlicht wird, erkennt Ihr ihn; ja Ihr ſeht ihn, καὶ ἑωράκατε αὐτόν, er iſt vor Euren Augen, eben in mir verherrlicht. Ἑωράκατε auf die Gegenwart zu beziehen, wie 9, 37., hat keine Schwierigkeit. Als Perfectum ſchließt es das bisherige Schauen und Erfahren des Vaters in Chriſto in ſich, vergl. V. 9., aber wie es ſich in der Gegenwart fortſetzt, in dem ἀπ' ἄρτι der Verklärungsſtunde ſein volles Reſultat hat. Nehmen wir die Stelle auf dieſe Weiſe, ſo liegt darin die tröſtliche Zuverſicht Chriſti, daß die Stunde nicht mehr fern ſey, wo die bisherige Nichterkenntniß der Jünger ſich in die volle Erkenntniß verwandeln werde, im Zuſammenwirken deſſen, was ſie bisher von ihm erfahren hatten, mit dem, was ſie noch erleben würden, 14, 26. 16, 13 ff. Wir haben alſo hier die noch verhüllte Verheißung der heiligen Geiſtesſendung, die durch das Weggehen Chriſti zum Vater bedingt iſt.

V. 8. Philippus, bey dem ὁρᾶν an irgend eine ſicht-

bare Theophanie zur Stiftung des Messianischen Reiches denkend, vergl. Maleachi 3, 1 ff., bittet mit Unverstand wie ein Neuling in der Lehre des Herrn: Zeige uns den Vater, so genügt's uns, so sind unsere Wünsche erfüllt.

V. 9–11. Was konnte niederschlagender für Jesus seyn, als diese Bitte, zumahl da sie im Sinne aller geschah? Wehmüthig klagt er: τοσοῦτον χρόνον (Lach m. τοσούτῳ χρ.) u. s. w. Sie hatten den Sohn Gottes erkannt und geglaubt, vgl. 6, 69., also in ihm das Ebenbild, die Dora, die Offenbarung des Vaters. Aber als hätten sie den Herrn noch gar nicht erkannt, fragen sie noch nach der Offenbarung des Vaters außer dem Sohne. Hieraus erklärt sich: ὁ ἑωρακώς ἐμέ, ἑώρακε τὸν πατέρα· καὶ πῶς u. s. w. Wer den Sohn gläubig gesehen hat und sieht, ἑωρακώς, der schauet, erkennt im Glauben, s. V. 10. 11., auch den Vater in ihm, denn beyde sind unzertrennlich. Die Worte und Werke des Sohnes sind Worte und Werke des Vaters, der sich in ihm offenbaret.

Ueber εἶναι ἐν V. 10. 11., synonym mit ἓν εἶναι, siehe zu 10, 30. 38. vergl. 17, 21. V. 10. ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί, V. 11. wiederholt, drückt die gegenseitige Gemeinschaft des Sohnes und Vaters aus, vergl. 13, 31. Ὁ (was B ausläßt) ἐν ἐμοὶ μένων, bezeichnet im Gegensatz gegen die vorübergehende Vereinigung mit Gott, z. B. in den Propheten des A. T., die continuirliche Gegenwart Gottes in dem μονογενής. Jesus unterscheidet auch sonst ein zweifaches Zeugniß seiner innigsten Gemeinschaft mit dem Vater, die Lehre, das Wort Gottes, vergl. 7, 17., und seine Gotteswerke, vergl. 5, 36. 10, 25 ff. Aber im Ausdruck der beyden Sätze τὰ ῥήματα — und ὁ δὲ πατὴρ — τὰ ἔργα —, scheint beydes nicht verschieden. Was der erste negirt, scheint der zweyte in der äußern Form des Gegensatzes (δὲ) positiv ausdrücken zu wollen, und man erwartet, daß Jesus so fortfährt: ὁ δὲ πατὴρ — αὐτὸς λαλεῖ τὰ

ῥήματα [1]), vergl. 12, 49. 7, 17. Statt deſſen heißt es αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα. Es giebt Ausleger, welche deßhalb meinen, ἔργα ſey hier gleichbedeutend mit ῥήματα, wenigſtens Ausdruck des Lehramts oder der Lehrthätigkeit Jeſu [2]). Allein ſchon der nächſte Zuſammenhang V. 10 und 11. zeigt, daß die ἔργα und ῥήματα nicht ſynonym, ſondern wie 10, 38. unterſchieden werden. Wer kann insbeſondere ποιεῖ τὰ ἔργα von der göttlichen Mittheilung der ῥήματα verſtehen? Man kann einen doppelten Begriff der ἔργα Chriſti im Joh. unterſcheiden. K. 5, 19 ff. 36. bezeichnen ſie die geſammte Meſſianiſche Wirkſamkeit des Sohnes, worunter eben ſowohl die erweckende Lehrthätigkeit, als die Wunder Chriſti begriffen ſind. K. 10, 25 ff. dagegen werden darunter ſeine göttlichen Machtwerke insbeſondere verſtanden, wodurch er ſeine δόξα kund giebt, verſchieden von der Lehre [3]). Werden Worte und Werke Jeſu unterſchieden, ſo werden jene als das geiſtigere Zeugniß, dieſe als das mehr ſinnliche gedacht. Der Glaube ſteigt von dieſen zu jenen auf. So auch hier. Aber beyde, unzertrennlich in dem allgemeinen Meſſianiſchen Werke, haben gleichen Urſprung und Grund in Gott, ſo daß Jeſus ſeine Werke wie ſeine Worte nicht von ſich ſelber hat, ſondern vom Vater. Die offenbar parallelen Sätze von den Worten und Werken ſind brachylogiſch ausgedrückt, die Negation im erſten Satze ſchließt die Bejahung in ſich, die Bejahung im zweyten die Verneinung. Aller Anſtoß würde verſchwinden, wenn ſtatt ὁ δὲ πατήρ, geſchrieben wäre καὶ ὁ πατήρ. Aber Johannes hat δὲ abſichtlich geſchrieben, nicht als Adverſativa, welche dem vorangehenden οὐ λαλεῖ correſ-

1) Wie alt dieſe Erwartung ſey, zeigt die Lat. Leſeart, ipse loquitur, et opera, quae ego facio, ipse facit.

2) S. Noesselt Opusc. Tom. 2. p. 388.

3) Vergl. Stark Paraphr. et Commentarius in Ev. Joan. Capp. XIII — XVII. Exc. I.

ſpondirt, in dieſem Falle hätte er eher ἀλλὰ geſetzt, ſondern als klimaktiſche Partikel des Gegenſatzes zwiſchen ῥήματα und ἔργα. Sonach iſt der Sinn: Nicht nur ſind die Worte, die ich rede, Worte Gottes, ſondern auch die Werke, die für Euch deutlichere Manifeſtation — ſind Werke Gottes [1]), vergl. V. 11. BD. Copt. Aeth. Cant. Hilar. leſen τὰ ἔργα αὐτοῦ. Dadurch würde der volle Begriff der ἔργα τ. θεοῦ oder τ. πατρ. 10, 37. ausgedrückt ſeyn. Aber wahrſcheinlich iſt αὐτοῦ nur Correctur von αὐτός, welches Cod. L und Cyrill am Ende leſen, und welches, wenn irgendwo αὐτὸς zugleich voranſtand, dem αὐτοῦ weichen mußte. V. 11. wendet ſich Jeſus zu ſämmtlichen Jüngern, πιστεύετέ μοι. Nicht bloß dem Philippus fehlte der volle, klare Glaube, wozu er ſie auffordert. Hielten ſie ihn für den Meſſias, ſo mußten ſie ſeiner Verſicherung glauben. Πιστεύετέ μοι unterſcheidet ſich von πιστ. εἰς ἐμὲ V. 1. Dieß iſt Ausdruck der geſammten Ueberzeugung von Chriſto, jenes das Vertrauen auf die Wahrheit ſeiner Rede, vergl. 10, 38. Aber die Schwierigkeit, die es für ſie hatte, in dem, der eben zum Sterben ging, das eingeborene Ebenbild Gottes zu erkennen, minderte ihre Glaubenskraft. So bedurften ſie immer noch des Zeugniſſes der Werke, aber dieſes mußte ſchlagend für ſie ſeyn. Dieß liegt in dem εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετέ μοι (vergl. 10, 38.). Ἐστιν hinter ἐν ἐμοὶ hat ſchon Griesbach nach den Handſchriften ausgeſtoßen. Die Vlg. und mehrere Handſchriften der ſogen. Itala leſen non creditis, fragend, wie V. 10. Aber das folgende εἰ δὲ μὴ widerſpricht jeder Fragform. Statt τὰ ἔργα αὐτὰ lieſt Cod. B. αὐτοῦ, einige unbedeutende Handſchriften haben bloß τὰ ἔργα. Aber obwohl αὐτοῦ (τ. πατρὸς) einen Sinn gäbe, ſo doch keinen recht ſchicklichen. Wahrſcheinlich iſt

1) So verſteht das δὲ richtig ſchon Theophylakt: Οὐ μόνον δὲ τὰ ῥήματα, ἃ λέγω, τοῦ πατρός εἰσιν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἔργα.

die Schwierigkeit von αὐτὰ Schuld an der Veränderung und Auslassung. Es drückt aber hier sehr schicklich aus: die Werke an sich, abgesehen von der Person Christi und seiner Versicherung [1]). *Μοι* am Ende wird leicht entbehrt. DL. 33. mehrere Handschriften der Itala, Vlg., Syr. u. a. lassen es aus. Aber es kann auch ausgelassen worden seyn, weil man glaubte, es dürfe im Gegensatz gegen πιστ. μοι im Anfange V. 11. nicht wiederholt werden.

V. 12. Die Antwort auf die Frage des Philippus scheint V. 11. geendigt. Daß hier etwas Neues anfange, worauf Jesus zugleich ein großes Gewicht legt, zeigt die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν. Jesus verheißt den Jüngern von V. 12. bis V. 21., welches genau zusammenhängt, — für ihre Wirksamkeit auf Erden, unter der Bedingung des Glaubens und der treuen Liebe, die Kraft, Werke zu thun, wie er gethan habe, ja noch größere, die vollkommene Erhörung ihres Gebetes in seinem Namen, und endlich den bleibenden Beystand des heiligen Geistes. Man könnte denken, Jesus kehre nach der doppelten Unterbrechung, zuerst durch die Frage des Thomas, dann die des Philippus, zu der Ermuthigungs- und Trostrede V. 4. zurück. So ist es auch. Aber er knüpft durch τὰ ἔργα und ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ an V. 11. an, so, daß er von dem Gedanken des Glaubens um der Werke willen zu dem Glauben, als der Quelle der Werke in den Jüngern, übergeht. So combinirt wenigstens der Schriftsteller. Der Glaube tröstet, beruhigt; er führt zum wahren Verständniß Christi, er giebt den Jüngern auch nach der Trennung von ihm die volle Kraft in ihrem Berufe, das Werk des Herrn fortzusetzen. Nicht nur, sagt Jesus, wird der Gläubige die Werke thun, die er thut, sondern noch größere. Die ἔργα Christi sind hier wieder im allgemeineren Sinne genommen. Ihr Inbegriff, das ἔργον des Messias

1) Vergl. Kling a. a. O. S. 685.

auf Erden war das Lebendigmachen des geistig Todten, das Richten der Welt, 5, 20–27. die Verherrlichung des Namens Gottes auf der Erde 17, 4., die Stiftung und Begründung des Himmelreiches. In diesem Werke war er noch begriffen, daher ἃ ποιῶ. Wer sein Werk fortsetzte, mußte auch dieselben Werke zu thun vermögen. Wie aber μείζονα τούτων? Nicht mehrere, πλείονα, wie Lampe meint, sondern größere, vergl. 5, 20. Nicht μεθ' ὑπερβολῆς, wie Theophylakt sagt, ist τὰ μείζ. zu verstehen, sondern so: Jesus beschränkte sich auf die erste Gründung seines Reiches, auf das Jüdische Volk, und zwar mit geringem Erfolge, vergl. 12, 37 ff.; indem aber die Jünger in alle Welt gingen und alle Völker mit so viel größerem Erfolge lehrten, vollbrachten sie größere Werke, als er. Jesus giebt den Grund des Vorhergehenden an, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατ. πορεύομαι. Auch ohne Verbindung mit dem Folgenden V. 13. läßt sich dieses Causalverhältniß aus 16, 7–11. verstehen, nemlich davon, daß die größere und weitere Verherrlichung Gottes, so wie die Verklärung des Menschensohnes von dem Tode des letzteren abhing, der Gestalt, daß nur der bey dem Vater verklärte Christus seine Kirche vollenden, und den die Kirche vollendenden heiligen Geist senden konnte [1]). Storr [2]) aber, τὰ ἔργα auf die eigentlichen Wunder beschränkend, auch eben so willkührlich die Beziehung von

1) Calvin sagt: Ascensum Chr. paulo post sequuta est admirabilis mundi conversio, in qua potentius se exseruit Chr. divinitas, quam quum inter homines ageret. — Quia vado ad patrem: Ratio cur facturi sint discipuli majora quam Chr. ipse, — quoniam adita regni sui possessione suam potentiam plenius e coelo demonstraturus sit. So auch Morus zu dieser Stelle.

2) Dissert. exegeticae in librorum N. T. historicorum aliquot locos P. 2. p. 54.: hisque rebus (miraculis) majores res (non μείζονα τούτων ἔργα 5, 20.) efficietis ipsum, quo miracula eduntur, consilium plenius, quam ego, qui ad patrem revertor, eaque de causa meum inceptum ipse praesens peragere nequeo, sed vobis pertexendum relinquo u. s. w.

μείζονα auf die ἔργα leugnend, als wenn die Apoſtel nicht auch die Gabe der Wunder gehabt hätten, — verſteht ὅτι u. ſ. w. ſo: Größeres, als ich, werdet Ihr thun, weil ich von der Erde ſcheide und das kaum erſt begonnene Werk Euch zur Vollendung überlaſſen muß. Aehnlich, aber μείζ. auf die Wunder beziehend, Chryſoſt., Euthymius, Theophylakt. Aber nicht, daß er weggeht, kann der Grund des μείζονα ſeyn, ſondern, daß er zum Vater geht. — Für unſere Erklärung ſpricht entſchieden V. 13., wenn man, wie Knapp, Griesbach und Lachmann, dieſen Vers mit V. 12. ſo verbindet, daß τοῦτο ποιήσω von ὅτι V. 12. abhängig iſt, alſo kein Punct nach πορεύομαι, ſondern ein Komma ſetzt. Nicht bloß, daß er zurückkehrt zum Vater, ſondern auch, daß er bey dem Vater ſeyend Theil hat an der göttlichen Macht, dieß zuſammen iſt der Grund des μείζονα τούτων ποιήσει. Der Zuſammenhang iſt dieſer: An Macht zu ſolchen Werken wird es Euch nie fehlen. Denn in meiner Herrlichkeit bey dem Vater werde ich, was Ihr (von Gott) bitten werdet in meinem Namen, thun, oder Euch gewähren, vergl. 15, 16. und Matth. 28, 20., auf daß der Vater durch den Sohn verherrlicht werde. Ἵνα auf τοῦτο ποιήσω bezogen, drückt aus, daß die Verherrlichung des Vaters in dem Sohne der Zweck alles Thuns Chriſti iſt im Himmel, wie auf Erden, vergl. 13, 31. 17, 2 ff. Durch ἐν τῷ ὀνόματί μου knüpft Jeſus die Erhörung an die Bedingung, daß es ein Bitten in ſeinem Namen ſey, vergl. V. 14. 15, 16. 16, 23. Kap. 15, 7. heißt es ſchlechthin: ὃ ἂν θέλητε αἰτήσασθε καὶ γενήσεται ὑμῖν. Aber auch hier fehlt die Bedingung nicht, nemlich, daß die Jünger in ſeiner Gemeinſchaft und Lehre bleiben. Iſt dieß nun daſſelbe, was Jeſus hier und ſonſt das Bitten in ſeinem Namen nennt? Allerdings weſentlich daſſelbe, ſofern der Charakter des Gebets, der in dem ἐν ὀνόματί μου liegt, die Gemeinſchaft des Betenden mit dem Erlöſer und

ſeinem Worte vorausſetzt, dieſe aber kein anderes Gebet geſtattet, als das Gebet im Namen Jeſu. Der Name, worin gebetet werden ſoll, iſt der Name Chriſti, des Sohnes Gottes. In dieſem Namen etwas thun, bitten u. ſ. w. heißt, auf dem Grunde oder Kraft deſſelben, im Bewußtſeyn der gläubigen liebevollen Gemeinſchaft mit Chriſto, alſo ſubjectiv in ſeinem Geiſte und Sinne, und objectiv in Beziehung auf ſein Reich etwas thun oder bitten. Die abbreviirte Formel ἐν Κυρίῳ, ἐν Χριστῷ bey Paulus u. A. bedeutet daſſelbe. 1 Joh. 5, 14. bezeichnet Joh. daſſelbe von einer anderen Seite als das Bitten κατὰ τὸ θέλημα τ. θεοῦ, jenes Ur- und Grundgebet: Dein Wille geſchehe! Im Namen Chriſti nemlich iſt die Offenbarung des göttlichen Willens, als der abſoluten Norm alles Denkens und Thuns. Τοῦτο ποιήσω, ſagt Jeſus, und V. 14. nachdrucksvoll, ἐγὼ ποιήσω. An den Vater richtet ſich das Gebet, (αἰτεῖν abſolut iſt immer das Gebet zu Gott) aber er, Jeſus, erfüllt die Bitten. Wie? Cod. B lieſt V. 14.[1]) mit mehreren andern Handſchriften ſogar ἐάν τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου. Alſo ſoll auch das Gebet an ihn gerichtet werden? An ihn und in ſeinem Namen? 15, 16. heißt es aber: ὅτι ἄν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου, δῷ ὑμῖν, und eben ſo iſt 16, 23. der Vater ſowohl derjenige, an den das Gebet zu richten iſt, als auch derjenige, der es erhört. Wie iſt dieß zu verſtehen? Die Leſeart ἐάν τι αἰτήσητέ με V. 14. iſt offenbar falſch, und gehört einer ſpäteren Zeit an, wo das Gebet an Chriſtus üblicher war. Alle Beziehung des Gebetes auf Chriſtus liegt nach Joh. in dem ἐν τῷ ὀνόματί μου, und die Stellen 15, 16. 16, 23. entſcheiden beſtimmt dafür, daß, wie er ſelbſt ſein Gebet an den Vater richtet 17, 1 ff., ſo auch das Gebet der Jünger an den Vater zu richten iſt. Wenn aber alles, was der Vater in ſeinem Reiche

1) Auch V. 13. leſen Cod. 5. 12. 161. με αἰτήσητε.

thut, für die Menschen vermittelt ist durch Christus, auch das Gebet durch seine Fürbitten bey dem Vater, so kann Christus, indem er vorzugsweise sein Vermittlungsamt im Sinne hat, und sich in der Einheit mit dem Vater denkt, wie hier, sagen ἐγὼ ποιήσω, an den andern Stellen aber, wo dieser Gedanke zurücktritt, alles unmittelbar auf den Vater beziehen.

V. 14. wird als scheinbarer Ueberfluß von 1. 24*. 218. u. a. Syr. hier. Ver. Chrys. Nonn. weggelassen. Aber sonst hinlänglich bezeugt, erscheint der Satz nicht als müssige Wiederholung von V. 13., sondern als eine ausdrückliche Versicherung, wodurch V. 15 und 16. eingeleitet wird.

V. 15 – 17. Die Verheißung des heiligen Geistesbeystandes. Diese ist in dem ἐγὼ ποιήσω V. 14. mitbegriffen. Das πνεῦμα ist der Mittelpunct aller Güter, warum die Jünger den Vater bitten können, in diesem Verhältnisse das höchste Gut.

V. 15. schließt sich an das αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόμ. μ. V. 14. an. Dieß setzt voraus die Gemeinschaft mit dem Herrn und das Halten seiner Gebote, vergl. zu V. 13. Sie haben ihn lieb, aber diese Liebe muß sich erweisen im Halten seiner Gebote. Hierunter ist das treue gläubige Festhalten an seinem Worte mitbegriffen. Erweisen sie ihm so ihre Liebe, so wird ihnen auch der Vater den Beystand des heil. Geistes geben. So schließt sich

V. 16. 17. an. Der persönlichen παράκλησις des Herrn müssen die Seinigen fortan entbehren. Wer wird nun ihr παράκλητος seyn? Ich werde den Vater bitten, spricht Jesus, und er wird Euch einen andern Parakletos geben, der ewig bey Euch bleiben soll (ἵνα —), den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, denn sie sieht ihn nicht, noch kennet sie ihn. Ihr aber erkennt ihn, denn er bleibet bey Euch und ist in Euch.

Statt ἵνα μένῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα V. 16.

lieſt Lachmann ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾖ, nach B. Ver. Sit leſen auch Verc. Colb. Hil. Lucif. Q und L. nur in anderer Ordnung. Unſtreitig iſt μένῃ aus V. 17. ſpäter entſtanden. Nicht ſicher ſind αὐτὸ hinter γινώσκει und δὲ hinter ὑμεῖς, da B und Ver. beydes nicht haben. Aber ſtatt ἔσται Ende V. 17. lieſt Lachmann nach B. Ver. Verc. Colb. Cant. D* und Lucif. ἐστίν, was älter und auch exegetiſch richtiger iſt.

In welchem Sinne nennt Jeſus ſich und den Geiſt der Wahrheit παράκλητος [1])?

Origenes erklärte de princip. 2, 7. παράκλητος durch παραμυθητής, Hieronymus überſetzte consolator, Luther, Tröſter [2]). Da παρακαλεῖν im N. T. zuweilen tröſten heißt, 1 Theſſ. 4, 18. u. a., auch der Context unſerer Stelle dieſe Erklärung zu begünſtigen ſcheint, ſo hat ſie von jeher viele Freunde gefunden. Aber ſchon Euthym. hat gemerkt, daß dieſer Begriff ſowohl hier, als 14, 26. 15, 26. 16, 7. und 1 Joh. 2, 1. zu eng iſt. Umſchreibend erklärt er παράκλ. im Weſentlichen richtig durch παραινέτης καὶ ἀλείπτης ἐν τοῖς ἄθλοις τῆς ἀρετῆς, καὶ ψυχαγωγία ἐν ταῖς θλίψεσι καὶ ἀντίληψις [3]). Nur ein ſo allgemeiner Begriff ſchickt ſich zu ſämmtlichen Stellen. Aber Erneſti [4]) empfahl von Neuem die Erklärung des Theodor von Mopsveſtia [5]) durch διδάσκαλος. Unſtreitig war der heil. Geiſt Lehrer der Apoſtel. Und ausdrücklich ſchreibt ihm Chriſtus V. 26. 15, 26. 16, 7. 13.

---

1) Siehe hierüber Knapps dissert. de Spiritu S. et Christo paracletis, sive de varia potestate vocabulorum παρακαλεῖν, παράκλησις, παράκλητος in den script. var. arg. p. 117 ff.

2) Hesychius in der Gloſſe: παρακλήτορες, παραμυθηταί.

3) Matthäi will, da καὶ vor ψυχαγωγίαν, (Euthym. nemlich hat die Accuſativconſtruction von δώσει) in der Lat. Verſion von Hentenius fehlt, πρὸς ψυχαγ. leſen, ohne hinreichenden Grund.

4) Dissert. de difficultatibus N. Testamenti recte interpretandi, in den Opusc. philol. criticis p. 215.

5) In der Catene zu d. St.

das Lehramt zu. Aber 1 Joh. 2, 1. ist dieser Begriff nicht einmahl als Nebenbegriff statthaft. Auch ist παρακαλεῖν im N. T. nicht selten lehren, aber immer nur das ermahnende, nie lehren überhaupt.

Mit Recht kehrten schon Calvin, Beza, Lampe, Grotius, Semler u. a. zu der ältesten Erklärung des Wortes in der Lateinischen Kirche, advocatus [1]), zurück. Da diese Exegeten aber in der Entwicklung dieser altlateinischen Uebersetzung meistens die Zweydeutigkeit von advocatus in der späteren Latinität, wo es auch so viel ist, als causae patronus, nicht genug beachteten, und irrig 1 Joh. 2, 1. (vergl. Röm. 8, 26.) zur Grundlage für die Stellen des Evangeliums machten, so sind sie wieder auf allerley Abwege gerathen, und haben dem παράκλητος die Bedeutung von causae patronus, orator und dergleichen gegeben, wozu sich wohl 1 Joh. 2, 1. schickt, aber nicht die Stellen des Evangel. Erst Knapp hat, gestützt auf den Gebrauch des Wortes sowohl in der reinen Gräcität, als auch in der Jüdischen, so wie bey den Rabbinen, welche das Griechische Wort aufgenommen haben [2]), besonders aber indem er den Zusammenhang der

1) Die Vlg. hat paracletus oder paraclitus.

2) Das Wort (auch in der Form παρακλήτωρ wie ῥήτωρ) findet sich im A. T. nur Hiob 16, 2. bey Aquila und Theodotion. Die Alexand. haben hier παρακλήτορες, Symmachus παρηγοροῦντες. Hier sind es Tröster. Von der Chald. Paraphrase zu Hiob 16, 2. 33, 23. ist das Gr. Wort wie ein Kunstwort aufgenommen, פַּרְקְלִט; 33, 23. entspricht es dem Hebr. מֵלִיץ, welches hier Dolmetscher ist oder Mittler, und nie Lehrer heißt, wie Erneſti glaubte. Auch die Rabbinen gebrauchen das Gr. Wort synonym mit מֵלִיץ, in der Bedeutung von interpres, legatus, deprecator. Philo, der παράκλητος oft hat, gebraucht es in der Bedeutung von Helfer, z. B. de opificio mundi, §. 6. und 59. in der Ausg. v. J. G. Müller, öfter aber noch z. B. vom Hohenpriester und vom Logos in der Bedeutung von Fürsprecher, Fürbitter, deprecator. S. Loesner observat. p. 153. u. 496 f. Epist. Barnabae §. 20. heißt es so viel, als patronus, eben so Eusеb. KG. 5, 1. In der classischen Gräcität hat das Wort, besonders bey den Rednern

betreffenden Stellen im Evangelium, so wie die Aehnlichkeit und den Unterschied zwischen diesen und 1 Joh. 2, 1. sorgfältig erörterte, unwiderleglich gezeigt, daß das Wort ursprünglich die allgemeine Bedeutung eines Beystandes [1]) (advocatus, worauf auch die passive Form hinweist,) hat. In dieser Bedeutung steht es hier und V. 26. 15, 26. 16, 7. Das Beystandsamt des heil. Geistes ist Weisung und Führung zur Wahrheit, Bezeugen und Erinnern, Lehren und Verklären. Hierauf stand die Hülfe der Jünger. 1 Joh. 2, 1. aber hat παράκλ. die Bedeutung eines Fürsprechers, eines gerichtlichen Beystandes [2]).

Daß τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, — der Geist, dem die Wahrheit 1, 17. eigen ist, nicht die Wahrheit als Geist gedacht, — der heilige Gottesgeist sey, geht aus 14, 26. 15, 26. 16, 7., vergl. Matth. 10, 19. 20. AG. 2, 1 ff. vergl. 1, 4 ff. Luk. 24, 49 f. 1 Kor. 12, 8. Ephes. 1, 17. 1 Petri 1, 12. u. a. m. hervor. In welchem Sinne der heil. Geist der Geist der Wahrheit sey, lehrt 16, 13. 14. 17, 17. 19. vergl. 1 Joh. 4, 1 ff. Die Wahrheit schlechthin, die göttliche, welche Christus verkündigt, hat, wie alles Wesentliche, Ewige, im Geiste Gottes ihre Quelle, und kann nur durch diesen angeeignet werden. Alle Macht Christi und seines Reiches aber beruht auf der Wahrheit, dem Worte Gottes. Und so hatte auch alle Schwäche und Aengstlichkeit der Jünger ihren Grund in dem Mangel an Einsicht in die Wahrheit, in ihren Vorurtheilen und Irrthümern. Nur der Geist der Wahrheit, der sie in alle Wahrheit leiten, ihnen den Herrn verklären, und die Welt überführen sollte von der Sünde des Unglaubens, der Ge-

oft vorkommend, die Bedeutung von Beystand, Helfer, Rathgeber, advocatus, patronus. S. Index Graecus Demosth. Reisk. und Knapp a. a. O. p. 118 sqq.

1) Παραστάτης, βοηθός.

2) Nach dem Sprachgebrauche der classischen Latinität wäre, wie Knapp bemerkt, παράκλ. in den Stellen des Evang. Joh. advocatus, 1 Joh. 2, 1. causae patronus.

rechtigkeit Christi und dem Gerichte über den Fürsten dieser Welt, konnte sie froh, frey und unüberwindlich machen in aller Noth und Angst der Welt. Diesen Geist der Wahrheit will ihnen Jesus, wie er herablassend spricht [1]), vom Vater erbitten, denn er gehet aus vom Vater, und der Vater sendet ihn im Namen Jesu Christi, vergl. V. 26. und 15, 26.

Der Geist der Wahrheit wird im Gegensatze gegen die Welt, den Inbegriff des ungöttlichen Lebens, näher bezeichnet, als ein solcher, den die Welt nicht empfangen könne. Die Welt nemlich mit dem entgegengesetzten Princip, der σάρξ, kann den Geist nicht erkennen. Sie soll vom Geiste Gottes durchdrungen werden, aber dieß kann sie nur vermöge des Glaubens an den Herrn. Θεωρεῖν könnte als synonymer bildlicher Ausdruck für γινώσκειν genommen werden, vergl. V. 17. Aber οὐδὲ weist auf einen Unterschied des Begriffs hin. Das Joh. θεωρεῖν gehört sowohl der sinnlichen, als der geistigen Erkenntnißweise an, und drückt die unmittelbare Erfahrungserkenntniß aus, während γινώσκειν das vermittelte Erkennen, das Wissen, bezeichnet. Die Welt erfährt weder unmittelbar den Geist der Wahrheit, (das erste Moment der Erkenntniß), noch erkennt sie ihn objective. Die Jünger dagegen, von der Welt auserwählt und gläubig, vermögen ihn zu erkennen, er wird nichts Fremdes für sie seyn. Ist etwa γινώσκετε als Futurum zu denken, wie die Vlg. in einigen Handschriften hat cognoscetis? Wegen des voraufgegangenen δώσει und ἐρωτήσω scheint es so. Dann müßte aber auch μενεῖ gelesen werden, entsprechend dem folgenden ἔσται, wenn es echt ist. Offenbar aber ist ἔσται Correctur für ἐστίν, was Lachmann liest, wie denn auch die Vulgata manebit übersetzt, obwohl das Präsens μένει sicher genug ist. Rich-

1) Chrysostomus: συγκαταβάσεως ἡμῖν ὁ λόγος.

tig nimmt Meyer die Präsentia als zeitlos. Jesus stellt einander gegenüber die Charaktere des κόσμος und der Jünger. Die ungläubige Welt vermag den Geist nicht zu erfahren und zu erkennen, die Jünger haben im Glauben die Fähigkeit, ihn zu empfangen und zu erkennen. Aber der Empfang, wie die Erkenntniß, wird erst künftig seyn, vergl. 7, 39. Παρ' ὑμῖν μένει und ἐν ὑμῖν ἐστιν verhalten sich so zu einander, daß jenes mehr von dem Begriffe des παράκλητος, der bey ihnen ist, ausgeht, dieses mehr von dem Begriffe des πνεῦμα, welches in ihnen ist. Der Paraklet bleibt bey ihnen, weil als Geist in ihnen. So können sie ihn aus eigenster Erfahrung erkennen. Das causale ὅτι ist daraus zu verstehen, daß der Geist der Wahrheit von Jedem nur aus eigenem Besitz, eigener Erfahrung erkannt werden kann.

V. 18–21. Ist der Geist, der andere Paraklet, bey Euch, so lasse ich Euch auf keine Weise verwaiset. Ja ich komme (wieder) zu Euch. Nur noch ein Kleines, und die Welt wird mich fortan nicht mehr sehen. Ihr aber werdet mich sehen, denn ich lebe und Ihr werdet auch leben. An jenem Tage werdet Ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und Ihr in mir und ich in Euch. Aber nur wer meine Gebote hat und sie hält, liebt mich, wer mich aber liebet, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben, und mich ihm zeigen (offenbaren).

Die Hauptfrage ist hier, von welchem Wiedersehen spricht Christus? Daß ein diesseitiges gemeint sey, lehren Ausdruck und Zusammenhang V. 18 und 19.

Jesus sah sich auch nach Joh. mit seinen Jüngern wieder nach seiner Auferstehung. Ist dieses Wiedersehen gemeint? Allerdings, sagen die meisten älteren Exegeten und neuerdings auch Käuffer [1]). Dafür spricht die

1) Am a. O. p. 135 sqq.

Analogie von Matth. 20, 19. Mark. 10, 34. Luk. 18, 33. (24, 21.), ferner ἔρχομαι V. 18. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ V. 20. und die Parallele 16, 16. μικρὸν καὶ οὐ (οὐκέτι) θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρόν, καὶ ὄψεσθέ με, wodurch man berechtigt zu seyn scheint, das ἔτι μικρὸν V. 19. auch auf ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με zu beziehen, und das θεωρεῖν V. 19. beyde Mahle vom leiblichen Sehen zu verstehen. Und da nach AG. 10, 40. 41. Jesus nach seiner Auferstehung nicht allem Volke offenbar geworden (ἐμφανής), sondern nur den von Gott vorerwählten Zeugen, die mit ihm gegessen und getrunken hatten: so scheint diese Auslegung auch von dieser Seite gerechtfertigt, vergl. V. 19. 22.

Wie aber, sollte Jesus von seinem leiblichen Wiedersehen nach der Auferstehung so zweydeutig, so dunkel gesprochen haben? Wie ganz anders Matth. 20, 19. vgl. Mark. und Luk.! Warum sagt er nicht wenigstens, daß die Apostel ihn in kurzer Zeit wiedersehen würden? Dieß sagt er zwar 16, 16., aber mit dem Zusatze ὅτι ὑπάγω πρὸς τ. πατ., wodurch es unmöglich wird, an die Zeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt zu denken. Ferner auch nach Joh. verstanden die Jünger in den Tagen nach der Auferstehung den Herrn und seine höhere Gemeinschaft mit Gott und mit ihnen noch nicht, s. 20, 19–29. vergl. Luk. 24, 13–53. AG. 1, 6. Also kann auch V. 20. nicht auf das leibliche Wiedersehen nach der Auferstehung bezogen werden. Es mag auffallen, daß er von seiner Auferstehung hier nicht spricht, wo die Jünger fast nur für einen solchen Trost empfänglich waren, während sie das Wiedersehen in einem andern Sinne für ein dunkles Wort halten mußten, was ihnen schwer war zu verstehen. Aber nach 16, 25. ist eben die Rede vom Wiedersehen eine παροιμία. Von dem vorübergehenden Wiedersehen nach der Auferstehung konnte Jesus V. 18. nicht sagen, er werde die Seinen nicht verwaiset lassen,

da er wiederkomme, und V. 19. nicht, daß der Grund des Wiedersehens sein und ihr Leben sey, da in diesem Falle καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε völlig überflüssig gewesen wäre. Kam er leiblich wieder, so mußte aus diesem Grunde ihn auch die Welt sehen können, denn auch sie lebte. Müssen wir nun annehmen, daß das Leben der Jünger, wodurch sie fähig wurden, ihn zu sehen, ein anderes war, als das Leben der Welt, welche ihn fortan nicht mehr sehen sollte, so muß auch das Sehen der Jünger und der Welt verschieden seyn, dieses das leibliche, jenes das geistige. Endlich aber, wenn Jesus V. 23. auf die Frage des Judas seine Verheißung V. 18—21. von einem bleibenden Wiedersehen und Offenbarwerden, ja von einem mit seinem Vater gemeinschaftlichen Bewohnen derer, die ihn lieben und seine Gebote halten, erklärt, also sein Wiedersehen an die Bedingung der treuen Liebe zu ihm und des Lebens im Glauben anknüpft: so kann, selbst im Falle die Parallele 16, 16 ff. vom leiblichen Wiedersehen ausgelegt werden müßte, was aber 16, 16. wegen des hinzugefügten ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα unmöglich ist, unsere Stelle nur von dem geistigen Wiederkommen oder Offenbarwerden Jesu in dem Geiste der Jünger verstanden werden.

Lampe, Bengel, Kuinöl und de Wette aber meinen, Jesus spreche hier zweydeutig von seiner leiblichen Wiederkunft nach der Auferstehung und von seiner geistigen bleibenden Gegenwart zugleich. Allerdings setzt die letztere die Auferstehung voraus, und wurde dadurch bedingt, ὅτι ἐγὼ ζῶ, aber das leibliche Wiedersehen nach der Auferstehung kommt gar nicht in Betracht. Für einen Doppelsinn der Art sind die Ausdrücke zu eindeutig. Die Auferstehung mag mitgedacht seyn, aber sie ist nicht ausgedrückt.

Es sind hier noch folgende einzelne Punkte zu erklären.

In der Formel μικρὸν καί, V. 19. vergl. 16, 16. ist καὶ wie Ps. 37, 10. Prov. 24, 27. Exod. 16, 6., nach Zeitbestimmungen, wie עֶרֶב, אָמַר, מָחָר, nicht eine Zeit-

dauer, in der etwas geſchieht, ſondern den Zeitpunct, wo etwas geſchieht, bezeichnend. Καὶ für ὅτε, haben auch die Claſſiker, z. B. Thucyd. 1, 50. ἤδη δὲ ἦν ὀψέ, καὶ u.ſ.w. Wo, wie hier, eine Zwiſchenzeit, wonach etwas geſchieht, ausgedrückt iſt, da ſagen die Griechen vollſtändiger, z. B. Aeschin. p. 284. νὺξ ἐν μέσῳ καὶ παρῆμεν, oder Herod. Excerpt. apud Plut. οὐ πολὺ τὸ ἐν μέσῳ, καὶ στρατιῶται — ἐξάγονται, vergl. Euseb. H. E. 3, 23.[1]). — Ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε. Wenn ζῶ ſtrenges Präſens wäre, ſo würde darin liegen, daß Jeſus im ununterbrochenen Beſitz des ewigen Lebens iſt, die Jünger aber erſt künftig zum vollen Bewußtſeyn deſſelben gelangen werden, ζήσεσθε. Aber offenbar iſt ζῶ auf das μικρὸν καὶ bezogen relatives Präſens, und von dem Leben Jeſu bey dem Vater nach ſeiner Auferſtehung zu verſtehen. Wie Jeſus dann lebt, ſo werden auch die Jünger leben, d. h. von dem höheren Leben durchdrungen ſeyn, und ſo auch den verherrlichten Herrn ſchauen. In ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ V. 20. liegt die Andeutung einer beſtimmten Zeit, wo die Apoſtel die lebendige Gegenſeitigkeit in der Gemeinſchaft des göttlichen Reiches erkennen werden. In dem hiſtoriſchen Zuſammenhange des N. T. war dieß das Chriſtliche Pfingſtfeſt. Aber dieſer beſtimmte Tag iſt hier nicht gemeint.

Ueber ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς V. 21. ſagt Auguſtin ſehr gut: qui *habet in memoria* et *servat* in *vita*. Das erſtere, das treue Feſthalten im Geiſte, iſt die Vorausſetzung des letzteren, der treuen Befolgung. Hierauf liegt nach V. 15. das Hauptgewicht. — Ἐμφανίζειν ἑαυτόν, dem ἔρχομαι V. 18. entſprechend, wird ſowohl von der äußeren, ſichtbaren Erſcheinung Matth. 27, 53., namentlich der ſichtbaren Theophanie, der Er-

1) S. Viger. ed. Herm. p. 109.

ſcheinung der göttlichen Dora Exod. 33, 13. 18., als der inneren Offenbarung im Geiſte gebraucht, z. B. Weish. 1, 2.

V. 22. Der Frage des Judas (Thaddeus, oder Lebbäus, vergl. Matth. 10, 3.; Judas Jakobi bey Luk. 6, 16.) liegt die irdiſche Meſſiashoffnung der Juden zum Grunde. Unmöglich, dachte er, kann der Meſſias, der König der Völker, der Welt ſich nicht zeigen wollen, welche er zu beherrſchen und zu richten beſtimmt iſt. Griesbach lieſt: καὶ τί — nach GHKMQS und mehreren Minuskeln, vgl. 9, 36. Aber ABD Ver. Verc. Colb. und Lucif. haben καὶ nicht. Deßhalb iſt Lachm. zur recepta, als der älteſten Leſeweiſe, zurückgekehrt. Τί γέγονεν ὅτι iſt nicht einerley mit διατί, ſondern beſtimmter: Was iſt geſchehen, wie kommt es? Welche Verhältniſſe der Welt bewegen dich dazu? [1])

V. 23. 24. Der Sinn der Antwort iſt: Nur wer mich liebt und meine Gebote hält, hat Anſpruch auf die Liebe des Vaters, nur einem ſolchen kann ich mich offenbaren, nur zu einem ſolchen bleibend kommen. — Die Welt, welche dieſe Bedingung nicht erfüllt, iſt einer ſolchen göttlichen Gemeinſchaft und Gegenwart nicht fähig. — Dieß iſt weſentlich daſſelbe, was V. 21. geſagt war; nur wird V. 23. der ſittliche Proceß der Offenbarung Chriſti an die Seinigen in ſeinen einzelnen Bedingungen und Momenten, wie ſie auf- und auseinander folgen, näher beſtimmt, V. 24. aber der Gegenſatz auf Seiten der Welt hervorgehoben. Der begründende Anfangspunct auf Seiten der Menſchen iſt die Liebe zu dem Erlöſer; die Liebe zu ihm zeigt ſich in dem treuen Bewahren und Beobachten ſeines Wortes, ſein Wort aber iſt des Vaters Wort. Nur wer ſo ein Kind Gottes iſt, den liebt der Vater, und

1) S. Kypke Observatt. zu d. St., welcher der Frage den Hebr. Charakter, den ihr Grotius angedichtet, mit Recht abſpricht, indem er aus Epict. Dissert. p. 210 und 211. dieſelbe Frage, als verſchieden von διατί nachweiſt.

nur zu einem ſolchen kann Chriſtus kommen, der Sohn, aber zu einem ſolchen kommt er gewiß, der Sohn in dem Vater, der Vater in ihm, zu bleibender Gemeinſchaft, beſtändiger Offenbarung. — Der entgegengeſetzte Proceß auf Seiten der Welt wird nur in ſeinen bedingenden Anfängen bezeichnet. Wer den Herrn nicht liebt, hält auch ſeine Worte nicht, das Wort des Vaters, — alſo folgt von ſelbſt, daß zu einem ſolchen weder der verherrlichte Sohn noch der Vater kommen können. — *Μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσω.* — eine auch claſſiſche Formel, nur gebraucht Thucyd. 1, 131. das Medium *ποιεῖσθαι μονήν*, und eben ſo Joſephus [1]). Der Begriff aber iſt ein altteſt. theokratiſcher, vergl. Levit. 26, 11. 12. Ezech. 37, 26 ff. Apok. 21, 3. vergl. Weish. 1, 4. 5. Gott hat unter den Frommen, bey, in ihnen, Wohnung, d. h. er iſt ihnen bleibend gegenwärtig und offenbar [2]). *Ὁ λόγος* iſt der Inbegriff der *λόγοι, ῥήματα, ἐντολαί.* Das Präſens *ἀκούετε*, dem *λαλῶ* V. 10. entſprechend, drückt aus, daß das Hören wie das Reden des Wortes noch fortging.

V. 25. 26. Die Unterredung eilt zum Schluß, vergl. V. 27. Die bisherige Verkündigung des Wortes ſchließt auch für die Jünger. Nach 16, 12. hat Jeſus noch viel zu ſagen, aber ſie konnten noch nicht alles verſtehen. Darin liegt aber nicht, daß das Wort Gottes, was er ihnen verkündigt hatte, unvollſtändig war. Sein weſentlicher Inhalt war vollſtändig durch Rede und That gegeben. Nur das volle Verſtändniß, die volle Aneignung für die Jünger fehlte noch. Dazu konnte er ihnen nicht mehr verhelfen, aber der Paraklet, der heil. Geiſt (*ὁ δὲ παράκλητος* —), dieſer wird alles lehren, und ſie an alles, was der Herr geſagt, erinnern. Nichts Neues und Anderes

1) S. Kypke zu d. St.

2) S. Daus dissert.: Schechina cum piis cohabitans, in Meuschen N. T. ex Talm. illustr. p. 701 sqq.

wird er lehren, nach 16, 13. 14., ſondern nur den Herrn und ſein Wort verklären, indem er gegenwärtig erhält, was der Herr geſagt hat. *Διδάξει* — und *ὑπομνήσει* ſind keine geſonderten Lehrweiſen des Geiſtes, etwa ſo, daß das Lehren nur ergänzt, das Erinnern nur fortpflanzt [1]), ſondern beydes iſt unzertrennlich im Geiſte Eins. — *Ἐν τῷ ὀνόματί μου* vergl. V. 14 - 16. Der Vater ſendet den Geiſt auf Bitten, durch Vermittlung des Sohnes, wenn in ſeinem Namen darum gebeten wird. Meyer findet darin den Ausdruck der Stellvertretung Chriſti. Aber *ἐν ὀνόματί μου* iſt auf den Act des Sendens zu beziehen, als deſſen Bedingung, und kann ſo nur aus V. 14 – 16. verſtanden werden.

V. 27 – 31. Der erſte Abſchied und Aufbruch.

V. 27. Nicht in der Form eines Vermächtniſſes, wie Meyer meint, ſondern freyer zum Abſchiedsſpruche, ſagt Jeſus: *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν*. Die unter den Hebräern üblichen Gruß- vielleicht auch Abſchiedsformel לָכֶם, לָךְ שָׁלוֹם [2]),

1) Theophylact: *ἐδίδαξε μέν, ὅσα οὐκ εἶπεν ὁ Χριστὸς αὐτοῖς, ὡς μὴ δυναμένοις βαστάσαι, ὑπέμνησε δέ, ὅσα εἶπε μὲν ὁ κύριος, εἴτε δὲ δι' ἀσάφειαν, ἢ διὰ τὸ νωθὲς τοῦ λογισμοῦ οὐκ ἠδυνήθησαν κατασχεῖν τῇ μνήμῃ οἱ ἀπόστολοι.*

2) Daß שָׁלוֹם לָךְ damahls übliche Begrüßungsformel war, leidet keinen Zweifel, ſ. Luk. 24, 36. Joh. 20, 26. Luk. 10, 5. 6. Matth. 10, 12. 13. Vergl. Buxtorf Lexic. Talm. p. 2424. Im A. T. erſcheint dieſe Formel als Begrüßung nicht, ſ. Geſenius Hdw. unter שָׁלוֹם, ſo gewöhnlich ſie unter Arabern und Syrern iſt. — Für uns iſt die Hauptſache, ob eine unſerem *εἰρήνην ἀφίημι* oder *δίδωμι* entſprechende Formel irgendwo als Abſchiedsformel unter den Juden vorkommt. Ausdrücklich nicht. Pirke Avoth Cap. 4. findet ſich nach Schöttgens Hor. hebr. zu d. St. die entſprechende Formel נָתַן שָׁלוֹם, aber in der Bedeutung von Begrüßen. Indeß bietet Assemanni Bibl. orient. 1. 376. das Syr. ܫܠܡܐ ܝܗܒ, pacem dedit für valedixit dar. Dazu kommt, daß im A. T. לָךְ לְשָׁלוֹם 1 Sam. 1, 17. 20, 42. 29, 7., und in der Jüdiſchen Gräcität *πορεύεσθε μετὰ εἰρήνης*, ſ. Clement. Hom. 3, 73. und *ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ* Jak. 2, 16., vergl. AG. 16, 36. Mark. 5, 34. Luk. 7, 50. 8, 48. offenbar als Abſchiedsformeln gebraucht ſind.

tönt durch die Worte hindurch. Aber noch näher ist das Vorbild des Hebr. Ermuthigungs- und Trostspruches, Gen. 43, 23. Richt. 6, 23. 19, 20. Dan. 10, 19. 1 Sam. 20, 7. 2 Könige 4, 23., wobey gewöhnlich, wie hier, אַל תִּירָא oder תִּירָאוּ אַל, Tob. 12, 17. *μὴ φοβεῖσθε, εἰρήνη ὑμῖν ἔστω!* 1 Thess. 5, 3. Unter *εἰρήνη* ist nicht Frieden, sondern Heil zu verstehen, wie der Gegensatz der Furcht und Angst andeutet. Der Scheidende hinterläßt den Seinigen Heil, er nimmt es nicht fort. Ja er giebt es ihnen. *Δίδωμι* drückt die ertheilende zueignende Thätigkeit Christi stärker aus, als *ἀφίημι*. Schon jetzt giebt er ihnen *εἰρήνη*, indem er ihnen so viel Beystand, Erfolg und Lohn verheißt, V. 1–4. 12–26. vergl. 16, 33. Aber *δίδωμι* ist nicht das Versprechen, wie Kuinöl meint. — Zum Unterschiede von der vergänglichen scheinbaren weltlichen *εἰρήνη*, *καθὼς ὁ κόσμος δίδωσι*, wie die Welt giebt, nicht bloß in ihren Grußformeln, nennt Jesus die *εἰρήνη*, die er giebt, die seinige, vergl. Philipp. 4, 7., das wahre ewige Heil des göttlichen Reiches. Möglich, daß hier, wie Lampe vermuthet, die Vorstellung, daß der Messias, der Friedensfürst (Jes. 9, 6.), die wahre *εἰρήνη* (שָׁלוֹם) bringen werde, zum Grunde liegt.

V. 28. Nicht betrübt und furchtsam solltet Ihr seyn, sondern Euch freuen, daß [1]) ich zum Vater gehe. Ihr habt ja gehört — — vergl. V. 18. — Dieß ist die Verbindung mit V. 27.

Sollten die Jünger sich um Christi willen, oder ihretwegen über seinen Weggang freuen? Das erstere

---

Hieraus erhellt, daß es üblich war, auch zum Abschiede שָׁלוֹם, *εἰρήνη*, zu wünschen. 1 Petr. 5, 14. steht *εἰρήνη ὑμῖν* und 3 Joh. 15. *εἰρήνη σοι* vgl. Ephes. 6, 23. als Abschiedsformel im Briefstile, entsprechend dem Lat. vale! Auch in andern Sprachen sind Begrüßungs- und Abschiedsformeln nicht selten ähnlich, wie namentlich unsere Sprache deren mehrere hat.

1) Die lect. recept. *ὅτι* vor *πορεύομαι* wird von Griesbach und Lachmann nach den besten Auctoritäten ausgestoßen.

behaupten Olshauſen, Tholuck, Meyer, Kling [1]); das letztere iſt die Erklärung von Euthymius und Theophylakt. Noch Andere, z. B. Bengel und Lampe, meinen, beydes zugleich.

Für die erſte Meinung ſcheint εἰ ἠγαπᾶτέ με zu ſprechen. Darnach beruhet die Freude der Jünger über den Weggang auf der Liebe zu ihm. Olshauſen findet es beſonders fein, daß Chriſtus zu ihrem Troſt ihre Liebe zu ihm in Anſpruch nimmt. Ganz richtig. Aber es fragt ſich, welche Liebe, ferner wie der Gedanke nach dieſer Auslegung ſich weiter entwickelt, und ſich namentlich in dem ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστι abſchließt? Nach Olshauſen ſo: Ihr liebt mich ja, freuet Euch daher, daß ich zum Vater gehe; denn es iſt mir ſelbſt gut. Der Sohn nemlich iſt geboren aus dem Weſen des Vaters, nicht umgekehrt: der Vater iſt demnach der Grund des Sohnes, nicht umgekehrt, jener alſo in ſofern größer, als der Sohn. Da nun der Sohn ausgegangen iſt vom Vater 13, 3., ſo muß auch in ihm die Sehnſucht ſeyn, zum Vater, zu ſeinem Grunde und Urſprung zurückzukehren. — Dieß Verhältniß des Sohnes zum Vater, meint Olshauſen, werde durch ὅτι ὁ πατήρ μου — angedeutet. Angedeutet, — ausgedrückt gewiß nicht. Hiernach enthalten alſo dieſe Worte unmittelbar den Grund des Weggehens, oder vielmehr, warum dieß Weggehen dem Herrn ſelbſt gut ſey; mittelbar den Grund der Freude der Jünger darüber. — Allein abgeſehen davon, daß eine ſolche halb ſpeculative halb ſentimentale Rede hier befremdet, ſo enthält ὅτι ὁ πατήρ μου — in dieſem Sinne mehr, als den Grund, warum es dem Herrn gut ſey, wegzugehen; es drückt die Nothwendigkeit des Weggehens aus, und zwar die metaphyſiſche. Auch fragt man

1) A. a. O. S. 698 f.

billiger Weise, warum Joh., wollte er jenes Verhältniß andeuten, so mittelbar und dunkel sich ausdrückt, warum er nicht einfach und unmittelbar sagt, wie 13, 3. 16, 28., ὅτι ἐξῆλθον ἀπὸ θεοῦ, oder παρὰ τοῦ πατρός? Näher dem populären Ton der Stelle und philologischer versteht Meyer μείζων — von der größeren Macht und Würde. Indem er aber den Satz weiter so deutet: also wird auch der Vater Kraft seiner Erhabenheit den Sohn zur Herrlichkeit bey sich erheben, behält er zwar den nächsten Zusammenhang mehr im Auge, als Olshausen, allein er nöthigt ebenfalls zu der Frage, warum Joh., wollte er dieß sagen, nicht gerade zu schreibt, etwa nach Analogie von 17, 22. ὅτι ὁ πατήρ μου δέδωκέν μοι τὴν δόξαν (παρὰ σεαυτῷ 17, 5.)? Dazu kommt, daß die Verherrlichung Christi nach Joh. 17, 22. 23. nicht auf der Erhabenheit, sondern auf der Liebe des Vaters beruht. — Ueberhaupt aber spricht gegen die Auslegung, wonach Jesus die Jünger auffordert, sich seinetwegen zu freuen über seinen Weggang, die Verbindung mit V. 27. Denn, waren die Jünger ihretwegen betrübt und furchtsam, so kann auch ἐχάρητε ἄν, als der positive Ausdruck für μὴ ταρασσέσθω — μηδὲ δειλιάτω, nur von der Freude um ihretwillen verstanden werden. Warum ängstigten sich die Jünger über den Weggang Jesu? Offenbar, weil sie fürchteten, in ihrem schweren Berufe allein, ohne seine Hülfe, seyn zu müssen. In dieser Furcht lag eine gewisse Liebe zu dem Herrn, zu seinem Werke, das er ihnen aufgetragen, vergl. V. 12. Jesus sagt aber, wenn Ihr mich recht liebtet, (die Förderung des heiligen Werkes,) so müßtet Ihr Euch nicht ängstigen, sondern sogar darüber freuen, daß ich weggehe, Euer bisheriger Paraklet, Euch verlasse, denn der Vater ist größer, als ich, ein mächtigerer Schutz, als ich Euch in meiner irdischen Gegenwart gewähren kann. Ἐπειδή, erklärt also richtig Euthymius, οὔπω περὶ τῆς ἐμῆς πεπληροφόρησθε δυνά-

μεως, καὶ διότι ἀποθνήσκω, νομίζετέ με μὴ δύνασθαι μετὰ θάνατον συντηρεῖν ὑμᾶς, ὠφείλετε χαίρειν, ὅτι εἶπον πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, τὸν δυνάμενον ἐξελέσθαι ὑμᾶς πάσης ἐπιβουλῆς, ἐννοοῦντες, ὅτι πρεσβεύω πάντως ὑπὲρ ὑμῶν. Eben ſo Theophylakt. Hiernach enthält ὅτι ὁ πατήρ μου — nicht den Grund des Weggehens, ſondern den Grund der Freude der Jünger über den Weggang. Nemlich, ſo lange Jeſus bey den Jüngern war, hielten ſie ſich vorzugsweiſe an ihn; in dem Grade trat die unmittelbare Beziehung zum Vater für ſie zurück. Der Tod des Herrn nahm ihnen dieſen Halt der irdiſchen Nähe, dafür aber trat ihnen der in dem Sohne verherrlichte Vater unmittelbar näher, der größere, mächtigere Schutz, indem der Vater mit dem Sohne, dem verherrlichten, bey ihnen Wohnung machte, vergl. V. 18–23., kraft des Geiſtes, des bleibenden Paraklets. Konnte dieſer nur kommen, wenn Chriſtus wegging, vergl. 16, 6. 7., kam er aber nach dem Weggange Chriſti unfehlbar, ſo mußten die Jünger, je mehr ſie den Herrn und ſein Werk liebten, deſto mehr froh und heiter ſeyn über ſeinen Weggang. Gegenüber dem leidenden und ſterbenden Menſchenſohne, iſt der Vater größer, als der Sohn. Dieß iſt der nächſte Sinn des durch theologiſchen Streit berühmt gewordenen Ausſpruchs ὁ πατήρ μ. μείζ. — Der abſolute dogmatiſche Gehalt deſſelben aber iſt nach dem Zuſammenhange des Evangeliums nicht das vorübergehende menſchliche Bewußtſeyn des Erlöſers in ſeiner irdiſchen Niedrigkeit, ſondern das weſentliche, unauflösliche Bewußtſeyn ſeiner Unterordnung unter den Vater, der die ſchlechthinnige göttliche Macht iſt, und von dem alles iſt, was der Sohn hat, vgl. 5, 19 ff. Bey aller Gleichheit der Macht, iſt doch die Macht des Sohnes die gegebene, mitgetheilte, vergl. 10, 28. 29. Die weſentliche Einheit des Sohnes und Vaters wird dadurch nicht aufgehoben, aber in derſelben ein Unterſchied geſetzt, der dem Herrn immer be-

wußt blieb, auch da, wo er ſich zum Ausdruck ſeiner vollkommenſten Einheit mit dem Vater erhob, 17, 4 ff. [1]).

Nach dieſer Erörterung können wir nur der Auslegung des Euthym. beyſtimmen. Bengels und Lampes Erklärung fällt damit von ſelbſt; die Doppelbeziehung des ἐχάρητε ἄν iſt eben ſo verwirrend, als grundlos.

V. 29. Εἰρηκα beſchränkt man gewöhnlich auf ὅτι πορεύομαι πρ. τ. π. V. 28. Allein dieß iſt V. 28. nicht der Hauptgedanke, unſtreitig aber muß εἰρηκα auf einen Hauptgedanken des Vorhergehenden bezogen werden. Dafür halte ich, was V. 26. geſagt iſt, worauf V. 28. wieder zurückgeht. Die Erfüllung des Verheißenen ſollte die Jünger auch im Glauben ſtärken. Πιστεύσητε iſt, wie 13, 19., näher zu beſtimmen durch ὅτι ἐγώ εἰμι.

V. 30. 31. Ich werde hinfort nicht mehr viel mit Euch reden. Denn ſchon kommt (ἔρχεται drückt hier das ſchon gegenwärtige Herannahen aus, und iſt nicht in ἐλεύσεται aufzulöſen) der Weltfürſt, (vergl. 12, 31.), aber (das adverſative καὶ in dem logiſchen Gegenſatze) fürchtet Euch nicht, er hat keine Gewalt über mich. Wohlan, auf daß die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, und ich, wie mir der Vater geboten hat, alſo thue, (vergl. Matth. 26, 39. 42.): ſtehet auf und laſſet uns von hinnen gehen.

Ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων der Weltfürſt. 12, 31. 16, 11. ſteht die vollere Formel ὁ ἄρχων τ. κόσμου τούτου, woraus in dieſer Stelle die recepta τούτου entſtanden iſt, welche die älteſten Handſchriften alle auslaſſen. Statt

1) Wenn die Alten, z. B. Euthym., um gegen die Arianer die trinitariſche Einheit auch in dieſer Stelle feſtzuhalten, ſagen: ὁ πατὴρ μείζων μέν, ἀλλ' οὐ τῇ δυνάμει, μόνῳ δὲ τῷ αἰτίῳ, ὅτι αἴτιος τῷ υἱῷ τῆς γενήσεως, ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ ὁ υἱός, ſo iſt dieß exegetiſch nicht richtig, denn gerade von der Ungleichheit der Macht iſt hier die Rede, aber auch ſpeculativ nicht, denn in dem αἴτιος liegt immer eine Prärogative auch der Macht vor dem αἰτιώμενος oder αἰτιατός.

ἔχει οὐδέν, V. 30., haben K. 42. 116. und mehrere Väter εὑρήσει οὐδέν, offenbar nur erklärende Gloſſe, was ſich auch aus der übrigen v. l. bey Griesbach ergiebt. Die Formel ἐν ἐμοὶ — ἔχει entſpricht unſerem, er hat mir nichts an, er vermag nichts über mich. Zum Grunde liegt der Gebrauch des ἔχειν in der Bedeutung des Könnens, Vermögens [1]). Die vollere Formel mit ποιεῖν ſ. Luk. 12, 4. Dieß iſt nicht nöthig hier zu ergänzen. Ἐν ἐμοὶ bezeichnet das Gebiet des ἔχειν, des Gewalt oder Macht habens. Olshauſen geht mit einigen Vätern von dem Begriffe des Beſitzens aus, nimmt ἐν als Ausdruck des Innern, und erklärt ſo: Er beſitzt nichts in meinem Innern, kann in mir nichts ſein nennen; worin liegen ſoll, daß, da der Fürſt der Welt nur herrſchen könne, wo Keime der Sünde ruhen, an die er anknüpfen kann, er über den ſündloſen Chriſtus keine Macht habe. — Dieß iſt an ſich wahr, iſt aber hier nicht ausgedrückt. Vielmehr iſt nach 16, 33. der Grund, warum der Satan keine Macht über Chriſtus hat, der, daß dieſer die Welt überwunden hat, und ſchon verherrlicht iſt, 12, 31. Die Macht des Teufels, die Chriſtus verneint, war die Macht, das Werk des Herrn durch den Tod zu zerſtören. Dieß war der kritiſche Moment, wo die Weltmacht im ſcheinbaren Siege erlag, vergl. 12, 31. und 17, 25. Euthymius verſteht unter dem οὐδὲν das αἴτιον θανάτου [2]). Wäre dieß richtig, ſo ließe ſich das folgende ἀλλ' V. 31. ſo faſſen: Ich könnte dem Tode, den der Weltfürſt mir drohet, entgehen, aber ich will nicht, will gehorſam ſeyn. Allein dieß iſt zu viel zwiſchen den Zeilen. Mir ſcheint einfacher ἀλλ' das zum Aufbruche Auffordernde, gleichſam Abbrechende, und die Verbindung von V. 30. und 31. dieſe zu ſeyn: Der Weltfürſt hat keine Macht über mich, er iſt ſchon überwunden,

1) S Paſſow unt. d. W.

2) Aus ſolchen Erklärungen entſtand die Leſeart εὑρήσει οὐδέν.

12, 31., überwunden durch meinen Gehorsam. Wohlan nun, damit die Welt meinen Gehorsam erkenne, auf zum Tode, zur κρίσις! Καὶ vor καθὼς lassen Veron. und A* aus. Dadurch wird der Satz bis οὕτως ποιῶ unschicklicher Weise Parentheſe. Neuere, wie Paulus und Kuinöl, fangen bey καὶ καθὼς eben so unschicklich den Nachsatz an. Lachmann liest nach B abc und Hil. auch Cod. L. statt ἐνετείλατο, ἐντολὴν ἔδωκε. Beydes ist Johanneisch. Aber die Lat. Zeugen können so nur übersetzt, nicht gelesen haben.

XV, 1 — XVI, 33.

Erneuertes Abschiedsgespräch.

Nach 14, 31. erwartet man, daß die Unterredung endigt und die Tischgesellschaft aufbricht. Allein Jesus setzt die Unterredung Kap. 15 und 16. fort, und erst 18, 1. bricht er völlig mit den Jüngern auf, um die Stadt zu verlassen. Die Unterredung ist aber nicht von der Art, daß sie auf dem Wege durch die Stadt gehalten seyn könnte. Unstreitig würde auch Joh. jede irgend bedeutende Ortsveränderung bemerkt haben, wenn auch nachträglich. Also ist mit Knapp [1]) anzunehmen, daß Jesus, nachdem er sich 14, 31. mit den Jüngern vom Mahle erhoben hat, um hinaus zu gehen, zögernd verweilt, und stehend die Unterredung fortsetzt [2]). Aber warum hat Joh. dieß nicht wenigstens angedeutet, durch ein καὶ ἀγαστὰς λέγει oder dergleichen? Die paraboliſche Rede 15, 1 ff. tritt ohne äußerlich bemerkbare Veranlassung, ohne erkennbaren unmittelbaren Zusammenhang mit 14, 31. ein. Ein unmit-

1) Script. var. arg. p. 273. not.
2) Es ist erlaubt, an Ovid. Trist. 1, 3. 55 ff. zu erinnern:
Ter limen tetigi, ter sum revocatus et ipse
Indulgens animo pes mihi tardus erat.
Saepe valedicto, rursus sum multa locutus, —
Saepe eadem mandata dedi.

telbarer Zeuge, scheint es, durfte gerade das Lebendige, Anschauliche der Situation, das Aufbrechen, Wiederverweilen und Wiederanfangen nicht unterlassen zu bemerken. Hier ist ein Hiatus, sagt de Wette, dessen Grund verborgen bleibt. Strauß [1]) aber glaubt den Grund darin gefunden zu haben, daß nicht der Apostel, sondern der Pseudojohannes 14, 31. eine Reminiscenz aus der evangel. Tradition Matth. 26, 46. Mark. 14, 42., wo Jesus im Garten Gethsemane sagt ἐγείρεσθε, ἄγωμεν — wegen der Aehnlichkeit des dort vorangehenden ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα u. s. w. mit dem ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων 14, 30., ungeschickt und halb unbewußt eingeflochten habe, ohne sich dadurch in dem Strome der erdichteten Abschiedsreden hemmen zu lassen. Allein gerade ein erdichtender Evangelist würde, selbst wenn er vergessen hätte, daß jene Aufforderung im Garten Gethsemane gesprochen wurde, jenen Hiatus nicht unausgefüllt gelassen haben, was er leicht genug gekonnt hätte. — Weiße [2]) findet die einzig genügende Erklärung darin, daß der Ueberarbeiter die beyden Aufsätze des Apostels über die Abschiedsworte Jesu, von denen der eine mit 14, 31. schloß, der andere mit 15, 1 ff. anfing, nicht zu verbinden gewußt habe. Aber wer überarbeitet, weiß auch zu verbinden. — Das Wahrscheinlichste ist dieß, daß Johannes, in diesen Kapiteln vorzugsweise auf die Reden bedacht, darüber die Scenerie, wenn ich so sagen darf, vergißt, und dem Leser überläßt, aus dem Zusammenhange abzunehmen, daß Jesus im Aufbruch, wie Scheidenden leicht begegnet, noch an demselben Orte von Neuem wieder zu sprechen anfing.

Bengel war der Meinung, die Oertlichkeit von 13, 1 — 14, 31. sey außer der Stadt, (Beausobre meinte sogar Bethanien); mit ἄγωμεν ἐντεῦθεν breche Jesus von da

1) L. J. 1. S. 727 ff.
2) Evangel. Gesch. 2. S. 283.

auf zur Stadt, um dort das Paſchamahl zu halten und 15, 16 und 17. ſeyen am Paſchaabend geſprochen, kurz vor dem Aufbruche mit dem Paſchahymnus, vergl. Matth. 26, 30. Mark. 14, 26. Allein eine ſo bedeutende Orts- und Zeitveränderung konnte Joh. nicht unbemerkt laſſen. Aus dem Zuſammenhange läßt ſie ſich nicht erſchließen, ja 13, 30. ἦν δὲ νύξ und 18, 28. ſind entſchieden dagegen.

V. 1 - 8. Die heilige, innigſte Lebensgemeinſchaft der Jünger mit Chriſto dargeſtellt in der Parömie von dem Weinſtocke und den Reben.

V. 1. Wir unterſcheiden Gedanken und Bild. Der Hauptgedanke V. 1 - 8. iſt die Ermahnung Chriſti zum treueſten Feſthalten an ihm, dem Leben und Licht der Menſchen, und die Verheißung der Frucht des Bleibens in ihm. Auf dieſen Gedanken führte ſehr natürlich der Aufbruch zur Trennung durch den Tod, 14, 31. Die äußere Trennung, welche die Gemüther der Jünger ſo traurig machte, konnte von ihnen nur durch die Vergegenwärtigung der unauflöslichen inneren Lebensgemeinſchaft, wozu ſie ſich mit dem Herrn im Glauben verbunden hatten, überwunden werden. So lange ſie in dieſer Gemeinſchaft blieben, waren ſie in Wahrheit ungetrennt von dem Herrn, und hatten an ihm die ewige Quelle des Lebens und der fruchtbringenden Kraft. Dieß Verhältniß macht ihnen Chriſtus, um ſie über ſeinen Weggang von Neuem zu beruhigen, anſchaulich in dem Bilde von dem Weinſtock. Ein entſprechenderes Bild iſt kaum denkbar, als der Organismus des Pflanzenlebens. Aber was veranlaßte ihn gerade zu dem Bilde des Weinſtockes? [1]) Man hat an allerley äußere Veranlaſſungen gedacht, z. B. daran, daß die Geſellſchaft ſo eben noch von dem Gewächs des Weinſtockes getrunken hatte, vergl. Matth. 26, 29. Aber dieß wäre zu einem ſchicklichen Bilde eine ziemlich unſchickliche und entfernte

1) Vergl. Knapp. scr. var. arg. p. 274. not.

Veranlaſſung. So rankte vielleicht ein Weinſtock in den Saal hinein? vergl. Pſ. 128, 3. Oder Jeſus wandelte zwiſchen Weingärten, indem er ſo ſprach? Jenes darf man vermuthen, dieſes wegen 18, 1. nicht. Noch unſtatthafter iſt die Vermuthung, daß Jeſus durch den goldenen Weinſtock am hohen Thore des Tempels, den er entweder auf dem Wege nach dem Kidron erblickt [1]), oder im Tempel ſelbſt wandelnd betrachtet habe [2]), vergl. Joſeph. v. Jüd. Kriege. 5, 5. 4. Archäol. 15, 11. 3., zu der Parömie veranlaßt ſey. Im Tempel zur Nachtzeit, 13, 30. kann man ſich ihn jetzt gar nicht denken, und der Ausdruck ἡ ἄμπ. ἡ ἀληθ. weiſt nicht auf den Gegenſatz eines künſtlichen, ſondern des natürlichen, lebendigen Weinſtockes hin, vergl. 6, 32. Sucht man ſo vergebens nach einer beſtimmten ſchicklichen Veranlaſſung von Außen, ſo iſt das Wahrſcheinlichſte, daß Jeſus nicht vom Bilde zu dem Gedanken kam, ſondern umgekehrt, und daß ſich ihm das Bild darbot aus dem A. T., als ein für theokratiſche Gedanken und Verhältniſſe der Art ſchon geweihetes, vergl. Jeſ. 5, 1 ff. Jerem. 2, 21., vorzüglich aber Ezech. 15, 1 ff. 19, 10 ff. Pſ. 80, 9 ff.

Das Irdiſche iſt nach Joh. nur Abbild des Himmliſchen. Dieſes iſt das göttliche Urbild von Allem, das Weſenhafte, τὸ ἀληθινόν. So iſt auch der organiſche Lebenszuſammenhang zwiſchen dem Weinſtocke und den Reben nur Abbild jener urbildlichen Lebenseinheit zwiſchen Chriſto, dem Lebensſtamme des göttlichen Reiches, und den Gläubigen. In dieſem Sinne iſt Chriſtus, der Sohn, ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή. Es verſteht ſich, daß die Jünger die Reben ſind. — Der dieſes Verhältniß gegründet hat und lebendig erhält, iſt der Vater, der γεωργός, oder ἀμπελουργός.

1) S. Lampe zu d. St.

2) S. Roſenmüllers bibl. exeget. Repert. 1. 166 ff.

V. 2. Zur bleibenden wahren Gemeinschaft mit Christo, dem Heiligen, gehört nur das Reine und Lebendige, was den Herrn liebt und seine Gebote hält, also das Fruchtbare. Hierauf macht Jesus vor allem aufmerksam. Der sorgsame Weingärtner schneidet die unfruchtbaren Reben ab (αἴρει), vergl. V. 6., und die fruchtbaren reinigt er, καθαίρει [1]), damit sie an Kraft und Frucht gewinnen [2]). Der Vater also scheidet, und übt die κρίσις, nicht der Sohn, wie 5, 22. Aber beydes besteht im Joh., je nachdem die unmittelbare Causalität oder die Vermittelung gedacht wird. Sind πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ (nemlich ὄν), und πᾶν τὸ καρπὸν φέρον Nominativi absoluti, so ist αὐτὸ beyde Mahle nicht überflüssig. Joh. liebt gerade mit πᾶν diese Construction s. 6, 39. 17, 2. In allen diesen Stellen gebraucht er den absoluten Nominativ nicht ohne beabsichtigten Nachdruck.

V. 3. Zum Trost fügt Jesus hinzu: Ihr seyd schon rein von wegen des Wortes, das ich zu Euch geredet habe. Seyd also ohne Furcht! Ihr werdet nicht ausgeschnitten werden. — Das Wortspiel καθαροὶ und καθαίρει gehört dem Evangelisten an. — Καθαροὶ διὰ τὸν λόγον —. Nicht das Wort an sich hatte sie rein gemacht, sondern die Aufnahme desselben. So steht hier διά, wie 6, 57. Nicht wegen des Wortes 13, 10. waren sie rein, sondern durch das ganze Gotteswort, welches sie empfangen hatten, obwohl als ein dunkles Wort, doch als ein von dem κόσμος sonderndes Princip, vergl. 17, 6. 7. 8. 12. 14. — 16. 17. 19. Wie 10, 1 ff., entwickelt sich die Parömie auch hier in und mit der Anwendung.

---

1) Ueber die Paronomasie αἴρει (pampinatio) und καθαίρει (deputatio) siehe Wetstein und Lösner zu d. St.

2) Ueber die Pflege des Weinstocks bey den Alten s. Jahns Archäol. 1, 1. §. 77. und Lampe zu d. St. Theophrast sagt de caus. plant. 3, 19. ἀεὶ δεῖ τοῦτο ζητεῖν ἐκ τῆς τομῆς, ὅπως ἥτε ἄμπελος ἰσχύσῃ, καὶ ὁ καρπὸς ἔσται πολύς.

V. 4. Das Verhältniß zu V. 3. iſt dieſes: Durch den Glauben an das Wort waren die Jünger als lebendige Reben dem Weinſtocke eingepflanzt, oder vielmehr daraus hervorgewachſen unter Gottes pflegender Hand. Dieß Verhältniß aber war ein freyes, gegenſeitiges. Die belebende Kraft Chriſti, des Weinſtockes, kann nur denen zu Theil werden, welche in freyer Liebe lebendig in ihm bleiben. Mit der Ermahnung *μείνατε ἐν ἐμοὶ* iſt die Verheißung *κἀγὼ ἐν ὑμῖν* verbunden. Die Brachylogie dieſes Satzes iſt am einfachſten ſo aufzulöſen: Bleibet in mir! Und ich bleibe dann in Euch [1]). — Die Vergleichung *καθὼς — οὕτως* drückt nur die negative Seite des Verhältniſſes aus.

V. 5. wird mit Nachdruck wiederholt *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος*, und hinzugefügt *ὑμεῖς τὰ κλ.*, nicht um überhaupt erſt auszudrücken, daß die Jünger den Reben zu vergleichen ſeyen, (dieß wäre überflüſſig, wie denn auch Cod. 28. den Satz *ὑμεῖς τὰ κλ.* in dieſem Sinne genommen mit Recht ausläßt,) ſondern, um den Jüngern recht einzuprägen, daß ſie in dem Verhältniſſe zu Chriſto die durchaus abhängigen ſind. *Ὁ μένων ἐν ἐμοὶ* u. ſ. w. geht auf V. 4. *μείνατε* — zurück, und drückt poſitiv aus, was dort im Bilde negativ geſagt war. *Κἀγὼ ἐν αὐτῷ* iſt nicht vergleichungsweiſe dem *ὁ μένων ἐν ἐμοὶ* hinzugefügt, ſondern drückt brachylogiſch die Conſequenz von *ὁ μένων* aus. Man könnte den Satz ſo deutlicher faſſen: Wer in mir bleibt, ſo daß ich dann in ihm bleibe, — der, nur der, *οὗτος*, bringt viele Frucht, denn ohne mich, *χωρὶς ἐμοῦ*, von mir getrennt, vermögt Ihr nichts zu thun. — *Ποιεῖν* bezeichnet im Zuſammenhange der bildlichen Rede, welche ſich bis V. 16. fortſetzt, die fruchtbringende, hervorbringende Thätigkeit. Der Satz iſt unbeſchränkt ausgedrückt,

1) Bengel löſt die Brachylogie etwas künſtlich ſo auf: facite, ut maneatis in me, et ut ego maneam in vobis.

aber im Zuſammenhange bekommt er durch die Beziehung auf die Lebensthätigkeit im Reiche Gottes, im Werke des Erlöſers, ſeine Schranke und Beſtimmtheit. Nicht die Auguſtiniſche Lehre von dem abſoluten Unvermögen des natürlichen Menſchen [1]), ſondern dieß liegt darin, daß es ohne die lebendige Gemeinſchaft mit dem Erlöſer im Reiche Gottes, und ſo in jedem beſonderen Berufe, der ſich auf daſſelbe bezieht, keine gedeihliche Thätigkeit giebt. Nur in jener Gemeinſchaft iſt die wahre Erkenntniß des Zieles und die volle Kraft, es zu erreichen.

V. 6. Weitere Entwicklung in negativer Form. *Νῦν λέγει καὶ τὸν κίνδυνον τοῦ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντος*, ſagt Euthym. Wer in der Gemeinſchaft Chriſti nicht bleibt, ſomit unfruchtbar für das Reich Gottes iſt, verfällt der Welt und ſomit dem göttlichen Gericht, vergl. Matth. 13, 40. — Iſt das Bleiben in Chriſto ein freyes, ſo iſt auch das Nichtbleiben ein ſchuldvolles und ſtrafbares. — Schon in dem *ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλῆμα* (Euthymius *τὸ ἄχρηστον*) tritt der bildliche Ausdruck hervor. Damit ſcheint, weil die abgeriſſene Rebe (*ἐὰν μὴ μείνῃ*) gedacht wird, nur das Hinauswerfen aus dem Weinberge gemeint zu ſeyn. Aber Veron. Colb. und Corb. drücken durch praecisus est vor *ἐβλήθη* den Akt des Abſchneidens noch beſonders aus. Der Proceß des Verderbens bis zum Feuer wird nur auf der bildlichen Seite dargeſtellt. Aber das Bild des Verbrennens iſt geprägt zum Symbol der göttlichen Strafe, vergl. Matth. 13, 30. 3, 12. — Die Aor. *ἐβλήθη*, *ἐξηράνθη* bezeichnen die augenblicklich eintretende Folge: im Augenblick iſt er hinausgeworfen und

1) Calvin ſagt richtig: Chr. non disserit, quid genuinum habeat palmes antequam viti adhaereat, sed intelligit potius tunc nos demum incipere palmites fieri, dum nos in ipsum coaluimus. Aber wenn er hinzufügt: et certe scriptura alibi ostendit, nos, antequam in ipso simus, inutile et aridum esse lignum, ſo liegt dieß weder im Joh., der auch eine Kindſchaft Gottes kennt, welche zu Chriſto hinführt, noch ſonſt wo in der Schrift.

verdorrt [1]). Dagegen wird der Proceß des Verbrennens als ein allmähliger und als allgemeine Sitte präsentisch und impersonell ausgedrückt in einem Polysyndeton. *Συνάγουσι* führte in dieser Darstellung der Winzersitte natürlich auf *αὐτὰ* statt *αὐτό*. — Lachmann liest *ἐὰν — μένῃ*, nach ABD u. abc. V. 4. *ἐὰν — μένητε* nach ABd. Es kann wohl seyn, daß wenigstens hier der Aorist *μείνῃ* daraus entstanden ist, daß man *ἐβλήθη* und *ἐξηρ.* als Futura nahm, vergl. V. 7. Die Vlg. übersetzt auch: si quis — manserit, mittetur. — Das Präsens ist hier der abstracten Form des Gedankens entsprechender, wogegen der concreten Rede V. 7. *ἐὰν μείνητε* mehr entspricht.

V. 7. Die bildliche Rede tritt jetzt zurück. Man erwartet nach dem Bisherigen, daß Jesus in der bestimmten Anwendung der Parömie sagen werde: wenn Ihr in mir bleibt, — werdet Ihr viele Frucht bringen. Statt dessen heißt es: *ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε* u. s. w., vergl. 14, 13 ff. Alles gedeihliche Wirken nemlich im Reiche Gottes ist durch das erhörliche Gebet im Namen Jesu vermittelt; es ist ein Segen Gottes. Die Gemeinschaft mit dem Erlöser, und das Festhalten seiner Worte sind Wechselbegriffe, aber nicht identische. Das letztere ist die wesentliche Bedingung oder Vermittelung des ersteren. — Das scheinbar unbeschränkte *ὃ ἐὰν θέλητε* ist durch das bedingende Bleiben der Jünger in der Gemeinschaft auf das Zweckverhältniß des Reiches Gottes beschränkt. Lachm. liest statt *αἰτήσεσθε*, *αἰτήσασθε* nach ABDL u. a. Das Futurum konnte leicht aus Vergleichung mit 16, 26. und der Ueberlegung entstehen, daß das Bitten der Jünger als ein zukünftiges zu denken sey. Der Imperativ des Aor. ist hier sehr schicklich gesetzt, da das Bitten nur bedingendes Moment für das folgende Hauptmoment, *κ. γενήσεται*, seyn soll.

1) S. Bernhardy's wiss. Synt. S. 381. und Winer's Gramm. S. 253.

V. 8. Indem der Vater das Gebet der Jünger im Namen des Sohnes erhört, wird er verherrlicht durch die fruchtbringende Thätigkeit derselben in der Gemeinschaft Christi. — Wenn Euthym. sagt: τὸ μὲν ἐδοξάσθη, ἀντὶ τοῦ, δοξάζεται· τὸ δὲ ἵνα φέρητε, ἀντὶ τοῦ, ἐὰν φέρητε, so hat er den Sinn richtig erkannt, aber nicht die Gedankenform. So oft bey Joh. auf ἐν τούτῳ ὅτι oder ἵνα folgt, ist ἐν τούτῳ in der Regel auf das Folgende zu beziehen, vergl. 1 Joh. 4, 17. Aber 14, 13. könnte verleiten, ἐν τούτῳ hier auf das Vorhergehende zu beziehen, auf μένειν ἐν ἐμοί (Lampe, Olsh.), oder auf ὃ ἐὰν — γενήσεται ὑμῖν. Allein beydes ist unrichtig, weil dann das folgende ἵνα — einen Zweck der Verherrlichung des Vaters ausdrücken würde, der sich logisch gar nicht denken läßt. Die Verherrlichung des Vaters ist der absolute Zweck von Allem. Wenn nun ἐν τούτῳ mit dem folgenden ἵνα zu verbinden ist, so kann die Erklärung von Wahl [1]): deßwegen ist Euch der Vater (durch mich) in seiner Größe und Herrlichkeit gezeigt worden, damit Ihr viel Frucht bringet; so werdet Ihr meine wahren Jünger werden, — einigen grammatischen Schein haben. Aber völlig unstatthaft ist, ἐδοξάσθη, zumahl ohne ἐν ἐμοί, auf die Lehrverkündigung Christi zu beziehen, auch ist der Gedanke, daß Jesus darum den Jüngern den Vater verkündigt habe, damit sie viel Frucht bringen sollten, durchaus befremdend. — Im Zusammenhang kann nur der Gedanke liegen, daß der Vater selbst dadurch verherrlicht wird, wenn die Jünger als gesunde Reben viele Frucht bringen, wenn ihr Gebet erhört wird. Das Fruchtbringen der Jünger stand erst bevor, also kann ἐδοξ. nicht von der Vergangenheit verstanden werden. Man erwartet das Präsens oder Fu-

1) Clav. Tom. I. p. 747. Aehnlich hat vielleicht Nonnus die Stelle gefaßt: — — ἀμφὶ δὲ τούτῳ | ἡμέτερος γενέτης ὑψίζυγον ἔλλαχε τιμήν, | ὑμεῖς ὔφρα φέρητε θεοῦ ζωαρκέϊ μύθῳ | πίονιος ἔμφρονα καρπόν. —

turum. Aber der Aoriſt ſoll hier wie V. 6. ausdrücken, daß in dem Momente, wo ſie Frucht bringen, auch der Vater ſchon verherrlicht, alſo die Verherrlichung des Vaters nicht erſt auf das Fruchtbringen folgt, ſondern eben damit ſchon gegeben iſt. Es liegt alſo darin eine gewiſſe Prolepſis. Hält man nun bey ἵνα nur die Vorſtellung des Zweckes oder des Strebens (hoc studio) feſt, ſo entſteht folgender Gedanke: Darin, daß Ihr Frucht bringen ſollt oder zu bringen beſtrebt ſeyd, iſt mein Vater verherrlicht. Aber offenbar iſt die Verherrlichung des Vaters der göttliche Zweck des Fruchtbringens, nicht umgekehrt. Man kann indeſſen nicht ſagen, ἵνα ſtehe hier für ὅτι. Ἐν τούτῳ ὅτι und ἐν τούτῳ ἵνα unterſcheiden ſich da, wo ἵνα nicht als Zweckbegriff gedacht werden kann, bey Joh. ſo, daß ὅτι ein objectives, faktiſches Verhältniß, worauf ἐν τούτῳ hinweiſt, ausdrückt, vergl. 1 Joh. 4, 9. 13. 5, 2., ἵνα aber, wenn ich ſo ſagen darf, ein ideelles, zukünftiges, mögliches, vergl. 1 Joh. 4, 17. 5, 3. Aehnlich verhalten ſich zu einander die Lat. Formeln, in eo, — quod, und in eo, — ut. Demnach verſtehe ich die Stelle ſo: Eben dadurch iſt mein Vater verherrlicht, daß Ihr (wie ich hoffe, wünſche oder dergl.) Frucht bringt.

Statt γενήσεσθε lieſt Lachm. γένησθε nach B(D). Veron. und Colb. überſ. efficiamini, Verc. sitis. Wenn Joh. nicht ἵνα mit dem Futur. conſtruirt, wovon aber der gewiſſe Text kein Beyſpiel giebt, ſelbſt 17, 2. nicht, ſo verlangt das logiſche Verhältniß die Leſeart γένησθε, weil die echte Jüngerſchaft der Verherrlichung des Vaters nur ſubordinirt, nicht coordinirt gedacht werden kann.

V. 9. Aus dem bisher dargeſtellten Weſen der Lebensgemeinſchaft des Herrn mit den Jüngern folgt die Ermahnung: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. Wie aber? Alle Gemeinſchaft im Reiche Gottes hat ihren Grund und Anfang in der Liebe des Vaters zum Sohne. Dieſer abſoluten Liebe entſpricht des Sohnes Liebe zu den Jüngern,

καθὼς ἠγάπησέ με ὁ πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγ. Die erlösende Liebe Christi aber ist, wie der Stiftungsgrund, so auch der beständige Lebensgrund der Gemeinschaft, so daß wer sich dieser Liebe Christi nicht bewußt ist, auch keine Gemeinschaft mit ihm hat. In diesem Sinne heißt es: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. Offenbar entspricht der ἀγάπη ἡ ἐμὴ hier ἡ ἀγάπη μου V. 10. Dieß kann seyn die Liebe zu Christo, aber auch die Liebe Christi. Man darf aber nicht so schließen, weil ἀγάπη μου auch die Liebe zu Christo seyn kann, so muß auch ἡ ἀγάπη ἡ ἐμὴ diese Liebe seyn. Dieß ist grammatisch unmöglich. Das Pronom. possessiv. läßt sich nicht in den objectiven oder passiven Genitiv des Personals verwandeln. Also kann man nur sagen, daß, weil ἡ ἀγάπη ἡ ἐμὴ die Liebe zu den Jüngern ist, vergl. κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα, auch ἡ ἀγάπη μου davon verstanden werden muß. — V. 9. schließt sich an V. 7 und 8. so an: Nur wer fortwährend sich der Liebe Christi bewußt bleibt, gehört Christo an, und nur wer Christo angehört und in seinem Namen zu bitten vermag, wird vom Vater erhört und bringt viele Frucht. — Geht man davon aus, daß die Liebe des Vaters zu dem Sohne und des Sohnes zu den Jüngern eine beständig fortdauernde ist, so wird man statt des Aorist ἠγάπησεν beyde Mahle das Präsens erwarten. Aber der Aorist bezeichnet richtig den Standpunct des historischen Erlösungswerkes, auf welchem Christus hier steht, vergl. 3, 16.

V. 10. schließt sich so an: Meine Liebe werdet Ihr aber nur dann Euch erhalten, wenn Ihr meine Gebote haltet, so wie ich nur dadurch der Liebe des Vaters würdig bleibe, daß ich seine Gebote gehalten habe, d. h. in treuem Gehorsam gethan habe, was er mir, indem er mich sandte, geboten hat, vergl. 8, 29. 10, 17. — Das Gemeinschaftsverhältniß zwischen dem Herrn und den Jüngern hat denselben sittlichen Inhalt und Grund, wie die Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohne.

V. 11. Als wollte er schließen, giebt Jesus den Zweck an, warum er dieß (ταῦτα V. 1–10.) zu den Jüngern gesagt habe, über seine Lebensgemeinschaft mit ihnen, das Wesen, die Bedingungen, den Segen derselben. Bezieht man ταῦτα bloß auf V. 10., so wird das ἵνα unverständlich. Der Zweck, den Jüngern die reinste, vollste Freude zu gewähren, welche alle Traurigkeit beym Abschiede verbannt, führt auf V. 1. zurück und erklärt, warum er dort von Neuem anhebt. Der Zweck ist in sofern im Allgemeinen deutlich, aber der Ausdruck: ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν μείνῃ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ macht den Gedanken in seinen näheren Bestimmungen undeutlich und schwierig. Lachm. liest statt der jüngeren Lesearf μείνῃ, ᾖ, nach ABD. Verc. Veron. Colb. Jenes μείνῃ konnte leicht aus der Ueberlegung entstehen, daß die Freude Christi bereits in den Jüngern war, da auch die Freude der Jünger nicht erst entstehen, sondern nur vollendet werden sollte. Aber es fragt sich, was ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ sey, und wie sich diese zu der χαρὰ ὑμῶν verhalte? Euthym. erklärt jene durch ἡ δι' ἐμέ, ἣν ἐχαίρετε ἐπ' ἐμοὶ μέχρι τῶν σκυθρωπῶν τούτων. Ebenso Theophyl. und Nonnus. Allein, abgesehen von der unstatthaften Auflösung des Possessivum in den Objectgenitiv des Personals, so begreift man nicht, warum Joh., meinte er die Freude der Jünger an Christo, nicht deutlicher geschrieben hat ἡ δὲ ἐμὲ χαρὰ ὑμῶν, vergl. 11, 15. Richtig erklärt schon Cyrill, der übrigens auch ᾖ liest, ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ von der Freude Christi, die er hat, vergl. 3, 29. Aber welche Freude Christi ist gemeint? Nach Lampe die Freude Christi über die Jünger, entsprechend seiner Liebe zu denselben, und im Gegensatz gegen die Freude der Jünger über Christus, ἡ χαρὰ ὑμῶν. In diesem Falle könnte man ἐν ὑμῖν als nähere Bestimmung des Gegenstandes der Freude ansehen, vergl. χαίρειν ἐν Luk. 10, 20. Phil. 3, 1. 4, 4. Allein die Construction von χαρὰ ἐν in diesem Sinne wäre

einzig im N. T., denn Röm. 14, 17. χαρὰ ἐν πν. ἁγ. iſt anders. Der Gedanke der gegenſeitigen Freude könnte im Zuſammenhange liegen, aber nothwendig liegt er nicht darin. Offenbar gehört ἐν ὑμῖν zu ᾖ, vgl. 17, 13. Wie 17, 13., ſo iſt hier die Freude Chriſti ſeine eigene heilige Heiterkeit, die Freude des heiligen Sohnes im Bewußtſeyn der Liebe Gottes, der Einheit mit dem Vater, vergl. V. 10. Dieſe ſoll auch in den Jüngern ſeyn, durch treues Glauben und Lieben ſoll die Freude Chriſti auch ihre Freude χαρὰ ὑμῶν, (vergl. 2 Kor. 2, 3. ἡ ἐμὴ χαρὰ πάντων ὑμῶν ἐστιν), werden, und dieſe Freude ſich in ihnen vollenden, je mehr ſie in ſeiner Gemeinſchaft wachſen und Frucht bringen. Allerdings iſt ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ die von Chriſtus in den Jüngern gewirkte (de Wette) Freude, aber dieß Gewirktſeyn durch Chriſtus iſt nicht ausgedrückt [1]). Konnte dieſe Freude erſt in den Jüngern entſtehen, wenn ſie alle Traurigkeit über ſeinen Weggang durch die Kraft des Geiſtes überwunden hatten, vergl. 16, 20 ff., ſo kann auch hier nicht μείνῃ, ſondern nur ᾖ geleſen werden [2]).

V. 12. 13. Was die Jünger aus 13, 34 f. wiſſen mußten, prägt er ihnen noch einmahl ausdrücklich ein, daß der Inbegriff ſeiner ἐντολαὶ die gegenſeitige Liebe ſey, nach dem Maaßſtabe ſeines heiligen Exempels. Die Vorausſetzung V. 12., daß ſein Beyſpiel der reinſte Ausdruck der vollkommenen Liebe iſt, (denn nur ſo kann die Formel Inbegriff aller Gebote des Herrn ſeyn,) wird V. 13. beſtimmt ausgedrückt. Um auch hier die Bedeutung der Abſicht für ἵνα beyzubehalten, erklärt Wahl [3]): Nemo impensius amat, quam ego ad vitam meam pro amicis meis depo-

1) Bengel im Weſentlichen richtig: ἡ χαρὰ ἡ ἐμή, gaudium meum, quod ego gaudeo, de profectione mea ad patrem ex amore proveniens, — χαρὰ ὑμῶν, gaudium vestrum ex meo accensum.

2) Bengel lieſt im Gnom. ᾖ, in ſ. Ausg. d. N. T. μείνῃ. Im appar. crit. meint er: post μεν facile omissum μειν.

3) Clavis Tom. I. p. 745.

nendam paratus hoc fine, ut quisque vitam pro amicis suis deponat. Aber was berechtigt, quam ego zu ergänzen, und ſo die Form des Satzes als eines allgemeinen ganz aufzugeben? Jeſus meint freylich ſein Exempel. Aber um ſeine Liebe als die höchſte darzuſtellen, beruft er ſich auf die allgemein anerkannte Wahrheit, daß die aufopfernde Freundesliebe die höchſte ſey, vergl. Röm. 5, 7. De Wette meint, in ἀγάπη liege ein Geſetz, ein Wille, wovon ἵνα abhänge, Meyer ergänzt den Begriff des Strebens, den ἵνα vorausſetze. Allein ἵνα iſt eben nur von ταύτης abhängig, und iſt, wie V. 8., der Ausdruck davon, daß in der allgemeinen Sentenz der Fall der Lebensaufopferung ideell gefaßt iſt. Wäre das beſtimmte Factum des Todes Chriſti gemeint, würde ὅτι ſtehen. — Nach Röm. 5, 6–8. giebt es noch eine größere Liebe Chriſti, die Aufopferung für die Sünder, die Feinde. Und in der That erſcheint erſt unter dieſem Geſichtspuncte das Liebeswerk Chriſti in ſeiner vollen Größe. Aber die Liebe, womit Chriſtus nach Paulus für die Sünder ſtirbt, iſt zugleich die Liebe, wodurch er nach Johannes die Jünger zu ſeinen Freunden macht. Nur indem er liebevoll auch die Sünder als ſeine Freunde denkt, ſtirbt er für ſie.

V. 14. Euthymius ergänzt am Schluſſe V. 13. καθὼς ἐγὼ ποιῶ νῦν, um folgenden Uebergang zu gewinnen: ἐπεὶ δὲ φίλους αὐτοὺς ὑπεδήλωσε, λέγει, πῶς εἰσὶ φίλοι αὐτοῦ. Richtiger aber faßt man den Uebergang ſo: Aus V. 12. 13. folgt, daß Jeſus die Jünger durch ſeine Liebe zu ſeinen Freunden gemacht hat. In dieſem Verhältniſſe kommt es von ihrer Seite darauf an, durch treuen Gehorſam gegen ſeine Gebote ſich als ſeine Freunde zu erweiſen. — Statt ὅσα (Cod. A) lieſt Lachm. mit BDL und mehreren Lat. Handſchriften ἄ. Durch ὅσα wollte man den Gedanken ſchärfen. Was er ihnen jetzt gebietet (ἐντέλλομαι) iſt eben die Liebe, vergl. V. 17.

V. 15. Weitere Entwicklung des Begriffs der Freunde

im Gegensatz gegen den Begriff der Knechte. Der Charakter der Freunde ist das vertraute Mitwissen. Zwischen Freunden ist kein Geheimniß, kein Rückhalt. — Aber wie stimmt οὐκέτι ὑμᾶς λέγω δούλους mit V. 20. und Luk. 12, 4.? Dort werden die Apostel wieder mit Knechten verglichen, und schon Luk. 12, 4. sind sie Freunde genannt. Den Widerspruch zu lösen, nimmt man an, λέγει stehe hier für das Präteritum, οὐκέτι aber für οὐκ, heiße nicht sowohl, nicht nur. Allein durch Widerspruch mit der Grammatik löst man keinen historischen Widerspruch. Der Widerspruch ist aber nur scheinbar. Denn Luk. 12, 4. hat gar nicht den prägnanten Sinn, der hier durch den Gegensatz zwischen Freunden und Knechten entsteht. Das Joh. Ev. hat aber seinen eigenen Pragmatismus, woraus das Verhältniß zwischen V. 15. und 20. zu verstehen ist. Die Freundschaft zwischen Christus und den Jüngern hebt die Ungleichheit zwischen ihnen nicht auf. Sie bleiben Knechte, er der Herr, V. 20. Aber der unfreye Knechtsstand ist aufgehoben durch die Freundschaft. — Bezieht man nun εἰρηκα auf V. 14., so verschwindet alle Schwierigkeit. Allein widerspricht nicht von einer andern Seite 16, 12.? Hiernach hatte Jesus den Jüngern nicht alles gesagt, was er vom Vater gehört hatte. Aber auch dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Denn was Jesus vom Vater zur Mittheilung an die Jünger gehört, davon hatte er ihnen nichts vorenthalten, und was er jetzt noch nicht mittheilen konnte, betraf nicht die Hauptgedanken des Ev., sondern die weitere Verständigung derselben.

V. 16. Die Freundschaft Christi blieb die Liebe des Stifters und Meisters zu den Jüngern. Nicht sie, sondern Er hatte die Freundschaft gestiftet, vergl. 1 Joh. 4, 19. (10. 11.). Er hatte sie aus der Welt ausgewählt zu seinen Jüngern, nicht sie ihn zum Meister gemacht. Aber der Zweck dieser Auswahl war keine müßige Freundschaft, sondern (Jesus hatte sie dazu bestimmt ἔθηκα ὑμᾶς,

1 Tim. 1, 13. 1 Teſſ. 5, 9. 1 Petri 2, 8. AG. 20, 28.) [1]), bleibende Frucht zu bringen. Ὑπάγειν gehört wie Matth. 18, 15. 19, 21. u. wie Luk. 8, 14. πορευόμενοι zur mahleriſchen Darſtellung, aber dadurch wird es nicht müßig oder bedeutungslos. Nach Einigen ſoll es auf die ἀποστολὴ der Jünger anſpielen, (Matth. 28, 19.), nach Andern, wie הָלַךְ, [2]), die fortwährende Zunahme des Fruchtbringens ausdrücken, vergl. 2 Sam. 3, 1. 1 Sam. 2, 26. Prov. 4, 18. u. a. Aber richtiger ſagt de Wette, daß es Ausdruck der lebendigen Thätigkeit iſt. Die Frucht erwächſt nicht dem müßigen Seyn, ſondern dem lebendigen Wandel. Chryſoſt., Euthym. und Theophyl. erklären ἔθηκα durch ἐφύτευσα, ὑπάγετε durch ἐκτείνεσθε αὐξόμενοι, wider die Regel das Bild des Fruchtbringens weiter ausführend, als der Schriftſteller. Die Frucht ſelbſt, nicht das Fruchtbringen wird als bleibender, als ewiger Gewinn des göttlichen Reiches charakteriſirt, καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ. Nach V. 7. 8. iſt das zweyte ἵνα nicht dem erſteren ſubordinirt, ſondern parallel, weil das Fruchtbringen der Jünger eben nichts anderes iſt, als die Gewährung ihres Gebetes im Namen Jeſu.

V. 17. geht auf V. 14. zurück und ſchließt die Reihe von V. 12. an ab. Ταῦτα, bey Joh. immer zurückweiſend V. 11. 21. 14, 25. 16, 1. 25. 33. 17, 1. 18, 1. und ſonſt, ſteht hier nicht für τοῦτο, ſondern drückt aus, daß jene ἐντολὴ der Inbegriff aller Gebote iſt. Ἵνα ἀγαπ. ἀλλ. unmittelbar von ἐντέλλομαι, nicht von ταῦτα abhängig, iſt die der Deutlichkeit wegen nothwendige Epexegeſe zu ταῦτα.

V. 18 – 16, 4. Tröſtliche Belehrung der Jünger über den unvermeidlichen Haß und die Verfolgung der Welt. Der Contraſt zwiſchen dem charakteriſtiſchen Liebesgeiſte der Chriſtl. Gemeinſchaft und dem Haſſe der Welt, bildet den

1) So Test. XII. Patr. p. 636.

2) S. Geſenius unter d. W. u. Winer's Lexic. manuale p. 253.

Uebergang. Je mehr jene in gegenseitiger Liebe die Welt überwindet, desto mehr haßt diese die Jüngerschaft Jesu.

V. 18. *Εἰ — — μισεῖ* setzt, daß der Haß der Welt die Jünger unvermeidlich trifft. Sie sollen wissen und sich dessen getrösten, daß die Welt den Herrn eher als sie (*πρῶτον ὑμῶν* vergl. 1, 15.) gehaßt. Nicht nur haben sie mit ihm das gleiche Loos, sondern Christus, der Heilige, ist auch der Stifter der Leidensreihe, welche von dem Hasse der Welt ausgeht. Deßhalb freueten und rühmten sich die Apostel späterhin der Leiden Christi, vergl. 1 Petri 4, 12–14.

V. 19. Die Welt, in ihrem natürlichen Widerspruche gegen das Princip Christi, kann nicht anders. So wird der Haß der Welt den Jüngern ein unzweydeutiger Beweis ihrer Gemeinschaft mit dem Erlöser, ihrer Auswahl aus der Welt, vergl. 1 Joh. 3, 13. 4, 5. Hierin lag nicht bloß der Trost des Unvermeidlichen, sondern des guten Gewissens, der sittlichen Bewährung. Vgl. Euthym. *ὥστε τὸ μισεῖσθαι ὑμᾶς παρὰ τῶν πονηρῶν, ἀπόδειξίς ἐστιν ἀρετῆς, ὥσπερ καὶ τὸ φιλεῖσθαι παρὰ τῶν τοιούτων, κακίας.*

V. 20. erinnert an 13, 16. Jesus aber mochte das Sprüchwort öfter gebraucht haben in verschiedener Beziehung. Hier bezieht es sich auf das gleiche Schicksal der Verfolgung. In der Anwendung des Sprüchwortes *εἰ* u.s.w. wird auf Seiten der Diener wie des Herrn gleich gesetzt Verfolgung und Befolgung. In der That aber hatte die Welt mit wenigen Ausnahmen, welche hier nicht in Betracht kommen, Jesum nur verfolgt. Er selbst sagt 16, 1 ff. seinen Jüngern auch nur Verfolgung voraus. Demnach war der letzte Fall dem ersten nicht gleich. Wie also? Die älteren Exegeten suchten meist dadurch zu helfen, daß sie, um den Gegensatz zwischen *τηρεῖν* und *διωκεῖν* aufzuheben, *τηρεῖν* im schlimmen Sinne nahmen, insensis modis, insidiose, malitiose observare, für *παρα-*

τηρεῖν Mark. 3, 2. Luk. 6, 7. u. a. unter Berufung auf Gen. 3, 15. τηρήσει κεφαλήν, und τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν [1]). Allein dieß iſt auch die einzige Stelle, wo außerdem die Leſeart zwiſchen τειρήσει und τηρήσει ſchwankt. Da Joh. τηρ. τὸν λόγον oder τὰς ἐντολὰς regelmäßig von der befolgenden Beobachtung gebraucht, ſo verſuchten Andere, wie Grotius und Lampe, der Stelle einen ironiſchen Sinn abzugewinnen. Si mihi audientes fuerint, exspectate, ut et vobis sint. Quasi dicat, non est, quod hoc speretis. So erklärt Grotius. Der Ernſt der Stelle würde an ſich die Ironie vertragen, aber wo aller Ausdruck der Ironie fehlt, darf man ſie auch nicht annehmen. Wenn man den erſten Vorderſatz im Gedanken bejahet, den zweyten verneint, ſo iſt der Sinn klar und richtig. Aber wenigſtens im Ausdruck liegt kein Recht zu ſo ungleicher Behandlung. Ja ſchlechthin läßt ſich, wie es ſcheint, der zweyte Vorderſatz ſelbſt hiſtoriſch nicht verneinen, da das Wort des Herrn, wie der Apoſtel, nicht durchaus von Allen verachtet wurde. Deßhalb will z. B. Olshauſen, daß Jeſus wirklich beydes ſetze, Verfolgung und Befolgung, nur in ungleichem Maaße. Indeſſen nöthigt der Zuſammenhang, anzunehmen, daß Jeſus nur an die Verfolgung denkt. Kuinöls Ueberſetzung aber: si meam doctrinam observassent, etiam vestram observaturi essent, iſt gerade zu unrichtig. Nicht nur müßte dann auch der erſte Satz ſo genommen werden, wodurch aber der Gedanke hiſtoriſch unrichtig würde, ſondern auch im zweyten Nachſatze ſtatt des Futurums das Imperfectum mit oder ohne ἄν ſtehen [2]). So bleibt nur übrig, mit Winer [3]), Meyer, de Wette die Stelle ſo zu faſſen: Jeſus erklärt den Jüngern, ſie würden als ſeine Diener gleiches Schick-

1) S. Lampe, Bengel und Wolf zu d. St.
2) Vergl. Winers Gramm. §. 43. 2.
3) Ebendaſ. §. 42. 2. a. Not.

sal haben in Beziehung auf die Verfolgung und Befolgung. Er überläßt ihnen aber, aus ihrer eigenen Erfahrung den Schluß zu ziehen, daß sie vorzugsweise von der Welt Verfolgung erleiden würden, wie er. Da er gleich im Folgenden nur von Verfolgung spricht, so konnte das richtige Verständniß nicht verfehlt werden.

V. 21. Der Grund der Verfolgung ist die Unwissenheit der Welt von Gott. Also kann in ἀλλὰ u. s. w. nur der Gegensatz des Uebergangs liegen von der entmuthigenden Vorhersagung V. 20. zur beruhigenden Erklärung dessen, was den Jüngern bevorsteht. — Man hat darin den Gegensatz der Berichtigung gegen den Irrthum der Jünger finden wollen, als werde die Verfolgung sie nur um ihrer selbst willen treffen. Allein wie konnten sie nur darauf kommen? Daß sie seines Namens wegen leiden würden, hatte Jesus schon V. 19., ja selbst V. 20. deutlich gesagt; auch liegt der Nachdruck V. 21. nicht in dem διὰ τὸ ὄνομά μου, sondern in dem Erklärungsgrunde, ὅτι οὐκ οἴδασι. Ταῦτα πάντα faßt alle Verfolgung der Welt (V. 20.) zusammen, vergl. 16, 2. 3. — Statt ὑμῖν liest Lachm. nach BD*L 1. 33. Cant. Ver. Colb. u. a. εἰς ὑμᾶς. Die Construction des ποιεῖν mit dem Dativ in diesem Sinne ist sonst im N. T. herrschend, Matth. 21, 40. Mark. 9, 13. Luk. 2, 48. u. a. Joh. 16, 3. fehlt nach beglaubigtem Texte alle object. Personalbestimmung. Läßt sich sonach der Sprachgebrauch des Joh. anderweitig nicht bestimmen, so bleibt nur übrig, der ältesten Lesweise εἰς ὑμᾶς den Vorzug zu geben.

V. 22 – 25. erklärt sich Jesus genauer über den Unglauben und den Haß der Welt, indem er einerseits die sittliche Schuld, andererseits die göttliche Ordnung darin nachweist.

V. 22. Unwissenheit entschuldigt sonst. In diesem Falle aber war die Unwissenheit der Welt von Gott, dem Vater, woraus ihr Haß gegen den Namen Christi floß,

Sünde, vergl. 9, 41., somit Schuld, weil Jesus ihnen den Vater verkündigt hatte. Nicht von der Sünde oder dem sündigen Zustande der Welt überhaupt ist hier die Rede, wie de Wette meint, sondern von der bestimmten Sünde der Verfolgung und des Hasses. Auch ist nicht das Kommen Christi an sich, sondern seine Predigt κ. ἐλάλησα αὐτοῖς und das Vernehmen derselben die Bedingung der schuldvollen Sünde der Welt. Νῦν δὲ (da ich zu ihnen geredet habe, vergl. V. 24.) πρόφασιν (Theophyl. ἀπολογίαν) οὐκ ἔχ. περὶ τῆς ἁμαρτ. αὐτ. zeigt, daß in dem Begriffe der ἁμαρτία vorher das Moment der Verschuldung mitgesetzt ist. Lachm. nimmt aus B Orig. hier und V. 24. die Alex. Form εἴχοσαν auf.

V. 23. Wenn der gesendete Sohn und der sendende Vater Eins sind, so ist Liebe und Haß gegen jenen zugleich Liebe und Haß gegen diesen. So groß ist die Sünde der Welt!

V. 24. kehrt zu V. 23. zurück. Den Worten Christi konnte die Welt auf ihrer Stufe noch widersprechen mit einiger Entschuldigung, aber ihre Schuld war ein Maximum, da sie auch seinen großen, in die Augen fallenden Werken widerstand. Der μονογενὴς υἱὸς zeigt sich auch in seinen Werken, ἃ οὐδεὶς ἄλλος πεποίηκεν, oder wie Lachm. nach ABDKL 1. 13. u. a. beglaubigter liest, ἐποίησεν. Das Perfectum würde ausdrücken, daß Jesus die Werke der Andern neben den seinigen noch fortdauernd in ihren Wirkungen gedacht hätte; im Aor. liegt die Betrachtung derselben, als vorübergegangener historischer Erscheinungen. Dieß ist hier das Richtige. Das Einzige in den Werken Christi ist nach Joh. nicht die quantitative Größe im Einzelnen, sondern die qualitative Größe im Zusammenhang des ganzen Werkes, vergl. 5, 19 ff. — Ueber das zwiefache καὶ ἑωράκασιν (τὰ ἔργα, ἃ οὐδεὶς u. s. w.), καὶ μεμισήκ. vergl. 6, 36. Was dem göttlichen Sinne unvereinbar ist, vereinigt die

widergöttliche Welt; im Angesicht der Werke Christi ist sie Hasserin des Sohnes und Vaters.

V. 25. Aber selbst dieser Haß ist nicht zufällig, sondern — nach dem Zwecke Gottes (ἵνα) Erfüllung des Schriftwortes. Um so weniger darf er die Jünger entmuthigen.

Ueber die Construction ἀλλ' ἵνα vergl. 13, 18., über ἐν νόμῳ αὐτῶν 10, 34. Das alttestam. Wort mit vorangestelltem Recitativum, und auf entsprechende Weise frey geformt, kann aus Ps. 35, 19. oder Ps. 69, 5. genommen seyn. An beyden Stellen hat die LXX mit dem Orig. übereinstimmend οἱ μισοῦντές με δωρεάν. Das charakteristische Wort von den grundlosen Hassern des theokratischen Frommen, nach der Ueberschrift beyder Psalmen des Königes Davids Wort, wird von Joh. typisch auf Christus, den Sohn Davids, bezogen. Auch sonst gebraucht Joh. den Klagepsalm 69. typisch von dem Messias, 2, 17. 19, 28., vergl. AG. 1, 20. Wahrscheinlich also auch hier. Weder auf δωρεάν allein (nach Hebr. Gebrauch (חִנָּם) das Unverdiente, Unverschuldete), noch auf ἐμίσησαν allein, sondern auf beydem zusammen liegt die Beweiskraft. Die bittere Ironie, welche de Wette in der Citirformel findet, nemlich: sie befolgen treulich, was in dem Gesetze steht, — würde nur dann darin liegen, wenn νόμος hier im engeren Sinne gebraucht wäre.

V. 26. Dem Hasse der Welt aber steht Zeugniß gebend von Christo gegenüber der heilige Geistesbeystand ὁ παράκλητος mit der Weltüberwindenden Macht der Wahrheit, τὸ πν. τῆς ἀληθ., und der Kraft seines Ausgangs vom Vater. Also kann sein Name und Werk nicht überwältigt werden, vergl. 16, 8 ff.

Christus wird den Paraklet den Jüngern vom Vater senden, Kraft seiner Herrlichkeit bey dem Vater, nach der näheren Bestimmung 14, 16. vermöge seiner Bitte. Dieser Paraklet geht, indem er gesendet wird, aus vom Vater. Ἐκπορεύεται entspricht dem πέμψω, und das Präsens

drückt zeitlos das Wesen des Geistes aus, sofern er das πν. τ. θεοῦ, τοῦ παρὸς ist. So ist es keine weltliche, sondern die reine heilige Gotteskraft. — Da es vorher heißt πέμψω ὑμῖν, so kann das Zeugniß des Geistes nur in den Jüngern gedacht werden, nicht für sie, wie diejenigen meinen, welche bey μαρτυρήσει ὑμῖν ergänzen. Indessen wird V. 27. das Zeugniß des Geistes von dem Zeugnisse der Jünger unterschieden.

V. 27. Καὶ ὑμεῖς δὲ — fügt das Zeugniß der Jünger als ein verschiedenes hinzu. Das unterscheidende δὲ wird aber von D, mehreren Minuskeln, Cant. Verc. Ver. Brix. Colb. von der Vlg. auch Syr. weggelassen. In der That ist schwer, sich beyde Zeugnisse verschieden zu denken. Das Verhältniß aber ist dieses: Das Zeugniß der Jünger beruht auf ihrer Erfahrung von Christo, ihrem Umgange mit ihm von Anfang an (ἀπ' ἀρχῆς), d. h. von Anfang des öffentlichen Lehramtes. Eben diese Erfahrung war der Inhalt ihres Zeugnisses. Je mehr sie das öffentliche Leben Jesu als ein Ganzes von Anfang an geschauet hatten, vergl. AG. 1, 21., desto berufener waren sie dazu, das Evangelium zu verkündigen. Aber ohne das Zeugniß des Geistes in ihnen, daß, was sie erfahren hatten, das Wort des Lebens, die Wahrheit schlechthin sey, war ihr Zeugniß ihnen selbst unverständlich und in der Welt wirkungslos, vergl. 14, 26. 16, 14. Insofern war ursprünglich in den Aposteln das Zeugniß des Geistes und ihr Erfahrungszeugniß ein und dasselbe, und beyde verhielten sich zu einander, wie das Innere zum Aeußeren, in gegenseitiger Beziehung. Allein je länger je mehr traten diese beyden Seiten der apostol. Verkündigung auseinander. Es gab ohne unmittelbare Jüngerschaft Zeugnisse von Christo, rein aus der Kraft des Geistes, wie das Zeugniß des Paulus. Aber das unmittelbare Geisteszeugniß bestand nicht ohne das historische Zeugniß der unmittelbaren Jüngerschaft Christi. Dieß letztere setzte sich, auch nachdem die unmittelbaren

Zeugen abgeschieden waren, schriftlich in der Kirche fest, als beständige historische Begründung des ersteren. Aus dieser Anschauungsweise scheint in unserer Stelle das καὶ ὑμεῖς δὲ hervorgegangen zu seyn. Zu dem absoluten Geisteszeugnisse von Christo, was an sich auch außer den Jüngern gedacht werden kann, kommt das geschichtlich bewährende der Jünger, der ersten Zeugen. Die entgegengesetzte Betrachtungsweise, wonach zu dem geschichtlichen Zeugnisse der Jünger eben in diesen das Geisteszeugniß erklärend hinzukommt, haben wir 16, 8 ff. — Μαρτυρεῖτε drückt nicht sowohl die nächste Zukunft, als den constanten Zeugenberuf der Jünger aus, ἀπ' ἀρχῆς aber erklärt sich aus der Situation des Redenden, bey dem die Jünger noch gegenwärtig waren.

Kap. 16, 1–4. Die Vorhersagung der Verfolgung wird bestimmter.

V. 1. Jesus giebt den Zweck seiner Vorhersagung 15, 18 ff. an. Warum dadurch die Gemüther ängstigen? Das Schlimmste war, wenn Haß und Verfolgung die Jünger unvorbereitet trafen. An dem Unerwarteten konnten sie sich leicht stoßen, und so im Glauben irre werden, vergl. V. 4. Um dem Anstoß noch mehr vorzubeugen, geht Jesus ins Einzelne ein.

V. 2. Die Ausstoßung aus der Synagogengemeinschaft war das Nächste, was den Jüngern bevorstand, vgl. 9, 20. Aber damit nicht genug, ἀλλά, auch den blutigen Fanatismus der Welt sollten sie erfahren von Juden und Heiden. Er selbst schon fiel als Opfer desselben, bald nachher Stephanus, AG. 6, 8. u. s. w. Δόξῃ λατρείαν προσφ. τῷ θεῷ drückt zunächst den Jüdischen [1]) Fanatismus aus. Der Heidnische war aber wesentlich derselbe. — Durch προσφ. scheint λατρ. die Bedeutung des Opfers zu

1) Quisquis effundit sanguinem impii, idem facit, ac si sacrificium offerat, הקריב קרבן, Jalkut Schimoni in Pent. fol. 245. col. 3. und Bammidbar Rabba fol. 229. col. 1.

bekommen. So überſetzen auch Syr. Ar. Aeth., und erklären Nonnus u. Euthym. Cant. hat hostiam, Vere. sacrificium. Λατρ. aber iſt der Gottesdienſt überhaupt, der durch προσφ. nur näher beſtimmt wird als Opfer, als Haupthandlung des Gottesdienſtes.

V. 3. vergl. 15, 21. Jenes Wähnen V. 2. hat ſeinen Grund in der Unwiſſenheit in göttlichen Dingen.

V. 4. Ἀλλά — Obgleich es nicht anders zu erwarten iſt, habe ich es Euch doch vorhergeſagt. — Die Jünger ſollen in der Stunde der Verfolgung ſich an das Wort des Herrn erinnern, und durch das Eintreffen deſſelben ihren Glauben ſtärken, vergl. 13, 19. 14, 29. — Aber weiſe hat Jeſus nicht von Anfang an davon geſprochen, weil, ſo lange er noch bey ihnen war, Haß und Verfolgung vorzugsweiſe nur ihn trafen, und ſie an ſeiner Gegenwart immer die nöthige παράκλησις hatten. Jetzt aber, da er ſie verlaſſen muß, kann er nicht länger davon ſchweigen. — Johannes folgt hierin ſeinem eigenen Pragmatismus. Nach den Synoptikern ſprach Jeſus ἐξ ἀρχῆς, z. B. ſchon in der Bergpredigt, von der den Seinigen bevorſtehenden Verfolgung, Matth. 5, 10 ff. Luk. 6, 22 ff., dann immer deutlicher Matth. 10, 16 ff. Luk. 12, 4 ff. Matth. 21, 12 ff. 24, 9. Eine unmittelbare Ausgleichung iſt nicht möglich. Man hat ſie doch, vornehmlich auf Seiten des Joh. verſucht. Euthym. ſagt: Ταῦτα νῦν εἶπεν αὐτοῖς, φοβερώτερα ἐκείνων ὄντα. Aber Matth. 10, 16 ff. vergl. V. 28. iſt nicht weniger ſchrecklich. Ganz unſtatthaft iſt, mit Auguſtin und Storr ταῦτα auf das Verſprechen des Paraklets zu beziehen. Lampe unterſcheidet die causarum odii a Judaeis perferendi anatomen hier von der bloßen Vorherſagung der Verfolgung bey den Synoptikern. Bengel ſagt: dixerat de odio mundi, sed minus aperte et parcius. Alles vergebens. Das wahre Verhältniß iſt dieß: Die ſynoptiſche Darſtellung iſt am wenigſten in den Reden Jeſu chronologiſch ſicher; insbeſondere ſtellt Matthäus frühere

und spätere Aussprüche nur nach der Aehnlichkeit des Inhaltes zusammen. Von der andern Seite sagt Joh. auch nicht, Jesus habe jetzt überall zuerst von der künftigen Verfolgung gesprochen, sondern nur nicht ἐξ ἀρχῆς. Damit läßt sich die chronologisch ungenaue synoptische Darstellung im Allgemeinen wohl zusammenreimen.

V. 5–15. Tröstung über seinen Weggang durch das eben dadurch bedingte Kommen des Paraklets.

V. 5 und 6. Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden giebt Euthym. richtig so an: *ἰδὼν αὐτοὺς οὕτως ὑπὸ τῆς ἀθυμίας καταπαλαισθέντας, ὡς ἀφώνους γενέσθαι καὶ μὴ δύνασθαι αὐτῷ προσλαλεῖν, ὀνειδίζει τὴν ἀπὸ τῆς τοιαύτης ἀθυμίας σιγήν, λέγων* u. s. w. Die unmittelbare Anknüpfung an den Schluß V. 4. durch *νῦν δὲ ὑπάγω* gestattet nicht, vor V. 5. eine Pause zu denken. Noch weniger zeigt sich die Spur einer wirklichen Unterbrechung hinter *πέμψω με*. Offenbar drücken die ersten Worte bis *καὶ οὐδείς* einen Gegensatz gegen *μεθ' ὑμῶν ἤμην* aus. Aber dieser Gegensatz hat etwas Elliptisches, was etwa so zu ergänzen ist: Früher war es nicht Noth, Euch dieß zu sagen. Jetzt aber bey dem Abschiede konnte ich es nicht verschweigen, was Euch, was mir bevorsteht. In diesem Augenblicke geziemt sich die vollste gegenseitige Offenheit. Ihr aber seyd vor Schmerz und Betrübniß still, fragt nichts, obwohl Ihr viel zu fragen hättet, gerade in Eurer Stimmung. — Wie aber stimmt *καὶ οὐδείς* u. s. w. zu 13, 36. u. 14, 5.?

Euthymius sagt, entweder haben die Fragen einen verschiedenen Sinn, so daß Petrus 13, 36. nur nach dem Orte fragt, hier aber *ποῦ ὑπ.* so viel ist, als *τί ποιεῖς* [1]); oder, da Petrus vorher keine rechte Antwort bekommen,

1) Euthymius fügt hinzu: *ἰδώθασι γὰρ οἱ δεινοπαθοῦντες οὕτως ἐπιφωνεῖν τῷ πρὸς θάνατον ἀρμῶντι. Ἔδει οὖν καὶ τοὺς μαθητὰς ἐπιλέγειν, ποῦ ὑπάγεις; ἤγουν τί ποιεῖς ἀπολιμπάνων ἡμᾶς;*

so will Jesus von Neuem gefragt seyn, um gründlicher zu antworten. Aber weder das eine noch das andere läßt sich exegetisch rechtfertigen. Die richtige Erklärung ist die Annahme einer Ungenauigkeit in der Darstellung [1]). Die Ungenauigkeit aber liegt darin, daß V. 6. nicht vor καὶ οὐδείς steht. Vor Betrübniß waren die Jünger stumm geworden. Sie dachten eben nur an sich und ihr bevorstehendes Schicksal. In dieser Stimmung vergaßen sie sogar weiter nach dem Weggange des Herrn zu fragen, obwohl sie darüber noch genug zu fragen hatten. Lieber selbst ein unverständiges νῦν ὑπάγεις, als jene stumme Betrübniß. Eben diese zeigte, daß sie seinen Weggang zum Vater immer noch nicht recht verstanden.

V. 7. schließt sich so an: Wozu aber diese Betrübniß? Ihr wünscht, daß ich bey Euch bleibe? Aber ich sage Euch die Wahrheit, indem ich sage: Es ist Euch gut, daß ich weggehe. Denn so ich nicht fortgehe, kommt der Paraklet nicht zu Euch, u. s. w., vgl. 7, 39. — Dieß wird durch die Geschichte der Jünger nach dem Tode des Herrn und der Ausgießung des Geistes erklärt und bestätigt.

V. 8–15. Das zwiefache Amt des Paraklet, zuerst V. 8–11. die Welt zu überführen, sodann V. 13–15. die Jünger zu belehren.

V. 8. Der ungläubigen Welt gegenüber ist das Zeugniß des heil. Geistes in der Sache Christi 15, 26. wesentlich Widerlegung, ἔλεγχος, Nachweisung ihres Unrechts, ihres Irrthums. Alle apostolische Predigt hat gegen die Welt nothwendig diese polemische Form, vergl. 1 Tim. 5, 20. 2 Tim. 4, 2. 3, 16. Tit. 1, 9. 13. 2, 15. Und je schwerer den Jüngern der Kampf gegen die Weltmacht mit dem bloßen Worte werden mußte, desto tröstlicher war für sie, daß die Gottesmacht des Geistes in diesem ἔλεγχος ihr Beystand seyn werde. Matth. 10, 19. 20. Luk.

1) So de Wette.

12, 11. 12. wird die mit dieſer polemiſchen Seite weſentlich verbundene apologetiſche hervorgehoben.

In ἐλέγχειν liegt immer die Ueberführung, Ueberwindung eines Irrthums, eines Unrechts durch die Wahrheit, das Recht. Indem vermöge des ἔλεγχος jene durch dieſe zum Bewußtſeyn gebracht werden, entſteht das Gefühl der Schuld, welches immer Schmerz iſt. So iſt jeder ἔλεγχος Züchtigung, Strafe. Daher hat man dieſes Amt wohl das Strafamt des Geiſtes genannt. Der ἔλεγχος des göttlichen Geiſtes kann in der Welt zur Folge haben die Verſtockung, aber ſein Zweck iſt die Erlöſung der Welt. Die Welt iſt nach Joh. der Inbegriff der noch Unerlöſten, noch zu Erlöſenden, nicht der Verdammten. Iſt der ἔλεγχος der Welt ein ſittlicher Proceß, ſo kann ſein Ergebniß eben ſo gut die Bekehrung ſeyn, als die Nichtbekehrung. Nur ſo entſprach der ἔλεγχος des Geiſtes dem Zwecke der Sendung Chriſti, und konnte den Apoſteln ein erfreulicher Beyſtand werden. Allerdings iſt die κρίσις, womit der ἔλεγχος ſchließt, die Verdammniß, aber nicht der Welt, ſondern des Weltfürſten. Demnach iſt es nicht richtig, den ἔλεγχος des Geiſtes mit de Wette nur als verdammendes Strafamt über die Welt zu faſſen.

Die objective Beziehung (περί), der Inhalt des ἔλεγχος iſt dreyfach. Als kritiſcher Proceß in der Welt beginnt derſelbe mit der Sünde der Welt (περὶ ἁμαρτίας), ſtellt dieſer gegenüber die δικαιοσύνη Chriſti, und ſchließt mit der κρίσις des Weltfürſten.

V. 9–11. In dieſer näheren Erklärung des dreyfachen ἔλεγχος durch drey gleichförmige Sätze, ſind die bey ἁμαρτίας, δικ. und κρίσ. fehlenden Subjecte aus den jedesmahligen Erklärungsſätzen ὅτι — zu entnehmen, alſo, wie ſchon angedeutet, περὶ ἁμαρτ. τῶν οὐ πιστ. (τ. κόσμ.), περὶ δικ. μου, (τοῦ ὑπάγοντος πρ. τ. πατ.) περὶ κρ. τοῦ ἄρχ. τ. κ. Das dreyfache ὅτι beſtimmt den Inhalt und Grund des dreyfachen ἔλεγχος.

Hiernach ist V. 9. so zu erklären: Der Paraklet wird die Welt überführen von ihrer Sünde, sofern sie nicht an Christum glaubt, d. h. die Welt wird durch den heiligen Geist zu dem Bewußtseyn gebracht werden, daß ihr Unglaube Sünde, Unrecht sey, also daß sie den Wahn V. 2. aufgiebt.

So die meisten neueren Ausleger. De Wette aber versteht, wie Calvin[1]), diesen ἔλεγχος von der Erregung des Sünden- und Schuldbewußtseyns überhaupt, so daß ὅτι — den Sinn giebt: So lange die Welt nicht glaubt, ist sie noch unter der Macht der Sünde und unter dem Zorne Gottes, vergl. 3, 36. Allein schon der Zusammenhang der Stelle mit V. 1 ff. widerspricht. Daß die Welt außer der Gemeinschaft mit Christo unerlöst ist, und, so lange sie nicht glaubt, unter dem Zorne Gottes steht, gehört zur Lehrpredigt des Evangeliums an die des Evangel. noch unkundige, nicht zum ἔλεγχος der das Evangel. schon verfolgenden Welt. Auch widerspricht der erklärende Satz ὅτι —, wo nicht von der Natur und Wirkung des Unglaubens, wie jene Auslegung nöthig machen würde, sondern nur von dem Factum die Rede ist, daß die Welt ungläubig sey. Der Paraklet findet die Welt ungläubig, οὐ πιστεύουσιν, und greift eben diesen Unglauben als Sünde an, wofür die Welt ihn nicht hält. Dazu kommt, daß, wenn de Wette Recht hätte, V. 10. consequent von der erlösenden Gerechtigkeit oder der δικαιοσύνη τ. θεοῦ im Paul. Sinne verstanden werden müßte. So erklären diesen Vers auch Cyrill, Augustin, Erasmus, Luther, Melanchthon, Calvin und die meisten Protest. Exegeten des 16. und 17. Jhdts., eben so Lampe, Michaelis, Storr. Auch de Wette, nur mit der Modification, daß hier nicht von

1) Dieser sagt: Spiritus — convincet, extra me regnare in mundo peccatum.

der Paul. Art und Weise, die Gerechtigkeit zu erlangen, die Rede sey, sondern von der siegreichen Macht derselben in der Welt. — Allein wenn nach dem obigen hermeneut. Kanon δικαιοσύνη V. 10. nur von der persönlichen Gerechtigkeit Christi verstanden werden kann, so ist unmöglich, die Stelle aus dem Paul. Lehrzusammenhange zwischen der Sünde der Welt und der versöhnenden Gerechtigkeit zu erklären. Nach diesem Lehrzusammenhange müßte als Erklärungsgrund (ὅτι) folgen, daß Jesus sein Leben für das Heil der Welt gebe, 6, 51. oder sich für die Welt weihe, 17, 19. dieß liegt aber in ὅτι ὑπάγω — — nicht.

Wir übergehen sowohl die Erklärung der δικαιοσύνη von der distribuirenden Gerechtigkeit Gottes (Grotius), als auch die Socinianische von dem objectiven Recht, de eo, quod jus et fas est, quod fieri debet, dum ad patrem abeo (Kuinöl). Nach obigem Kanon ist jede Auslegung unstatthaft, welche nicht von der Voraussetzung ausgeht, daß δικαιοσύνη hier die persönliche Gerechtigkeit Christi ist. Unter dieser Voraussetzung kann V. 10. im Zusammenhange des ganzen ἔλεγχος nur so verstanden werden: Indem der heil. Geist die Welt davon überführt, daß es Sünde sey, nicht an Jesum zu glauben, zeigt er ihr, daß das, was sie verfolge, Gerechtigkeit sey, d. h. daß Christus, den sie hasse, obwohl gekreuzigt, kein Ungerechter sey, wie sie wähne, sondern der Gerechte. So schreitet der ἔλεγχος fort von der Sünde der Welt, welche darum nicht glaubt, weil sie die Gerechtigkeit Christi nicht erkennt, zum Beweis der Gerechtigkeit Christi. Diese aber erweist sich dadurch, daß Christus zu seinem Vater geht, zur Herrlichkeit. Nur als der Gerechte, vergl. 1 Joh. 2, 1. 29. 3, 7. AG. 3, 14. Luk. 23, 47. 1 Petri 3, 18., der Heilige, konnte er zu Gott zurückkehren. Dieß ist der Beweis aus der Auferstehung Christi, den das πν. τ. θ. in den Aposteln so oft gebraucht, Röm. 1, 4. AG. 2, 22–36. 3, 15. 26. Hebr. 7, 26. Die Auferstehung zur

Herrlichkeit ist bey Joh. der Weggang zum Vater, und καὶ οὐκέτι θεωρ. —, in dieser Sprache der Parömie der Ausdruck des Todes, vergl. V. 16 ff. Dem sinnlichen Auge entrückt, ist er bey dem Vater.

Dieß ist wesentlich die Erklärung des Chrysostomus, Euthymius und Theophylakt [1]).

Bey diesem zwiefachen ἔλεγχος des Geistes setzt Jesus voraus die Empfänglichkeit und Bestimmung der Welt, die Gerechtigkeit Christi und das Unrecht ihres Unglaubens einzusehen. Allein bey dem allen ist die Welt, so lange sie nicht glaubt, von der Macht des Teufels beherrscht. Dieß führt zu dem dritten ἔλεγχος V. 11., womit das Ueberführungsamt des Geistes schließt. Jeder sittliche Proceß schließt mit der κρίσις.

Der letzte Grund, die Wurzel des Widerstandes der Welt ist der ἄρχων τ. κόσμου τούτου. So lange dieser Macht über sie hat, widersteht sie dem Evangelium. Er hat aber so lange Macht, als er nicht in seiner Verdammniß erkannt ist. In ihrer Finsterniß kann die Welt dieß nicht erkennen; in ihrem Scheinwesen täuscht das Böse durch den Schein des Guten und Rechten. Hierauf beruht der Wahn, der Irrthum der Welt V. 2., ihre Unfreyheit, ihr wahnvoller Haß gegen das Evangelium. In

---

1) Chrysostomus: *Τουτέστιν, ὅτι ἄληπτον (ἀνεπίληπτον) παρεσχόμην βίον. Καὶ τούτου τεκμήριον, τὸ πρὸς τὸν πατέρα πορεύεσθαι — ἐπειδὴ γὰρ αὐτῷ ἀεὶ τοῦτο ἐνεκάλουν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ διὰ τοῦτο ἁμαρτωλὸν αὐτὸν ἔλεγον καὶ παράνομον, φησὶν ὅτι ταύτην ἀναιρήσει τὴν πρόφασιν.* Deutlicher Theophylakt und Euthymius. Dieser sagt: *δικαίου γὰρ γνώρισμα, τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν Θεὸν καὶ συνεῖναι αὐτῷ. — — Εἰ μὴ ἦμην δίκαιος οὐκ ἂν ἐπορευόμην πρὸς τὸν πατέρα. Πῶς γὰρ ἂν ἁμαρτωλὸς καὶ πλάνος καὶ παράνομος καὶ ἀντίθεος πορευθείη πρὸς τὸν δίκαιον καὶ ἀληθινὸν καὶ νομοθέτην καὶ Θεόν; —* Nachher in der kurzen Recapitulation des Sinnes: *ἐπὶ ἁμαρτίᾳ μέν, ὅτι ἁμαρτάνουσι, μὴ πιστεύοντες ἔτι, ἐπὶ δικαιοσύνῃ δέ, ὅτι δίκαιος ἐγὼ καὶ οὐχ ἁμαρτωλός, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπὶ κρίσει δέ, ἤτοι κατακρίσει, ὅτι κατακέκριται ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων, ὡς ἐχθρὸς καὶ οὐ φίλος μου.* Beza, Bengel, Morus, Tittmann sind dieser Erklärung gefolgt.

dem Grade aber, in welchem das Licht, der Geist, in die Welt eindringt, scheidet sich in ihr Gutes und Böses; dieses verliert seinen Schein, damit auch seine Macht über die Welt, vergl. 3, 18 ff. Der Weltfürst erscheint in seiner Blöße, somit auch in seiner Verdammniß und in seiner Ohnmacht, vergl. 12, 31. So wird die Welt, sofern sie empfänglich ist, durch den ἔλεγχος des Geistes von ihrem Wahne, ihrem Hasse gegen die Wahrheit frey, sofern sie aber dem ersten und zweyten ἔλεγχος widerstrebt, in und mit dem Weltfürsten gerichtet, d. h. verdammt.

Man kann diesen immer noch fortgehenden dreyfachen ἔλεγχος des Geistes in der Welt, das Compendium der Weltgeschichte des Reiches Gottes und Christi nennen.

V. 12. Jesus V. 8–11. im Begriff, die Jünger in die innere Oekonomie seines Reiches weiter einzuführen, bricht, ihre jetzige Unfähigkeit bedenkend, mit den Worten ἔτι πολλὰ u. s. w. ab, indem er sie V. 13. auf den weiteren, vollständigeren Unterricht des Paraklet vertröstet. Nach 15, 15. hatte er ihnen nichts Wesentliches vorenthalten. Also kann er mit dem ἔτι πολλὰ ἔχω nur die weitere Entwicklung meinen. Βαστάζειν gebraucht auch Epict. Enchir. 29, 5. (36.) von dem Gewachsenseyn, dem Hinreichen der Kraft.

V. 13–15. vgl. zu V. 8. — V. 13. Der dreyfache ἔλεγχος des Paraklet geschieht durch die Jünger, die Zeugen und Boten Christi. Aber nur im vollen Besitz der ganzen Wahrheit können diese das elenchtische Amt des Wahrheitsgeistes verwalten. Jetzt sind sie noch nicht in diesem Besitz. Also muß das πν. τ. ἀληθ., ihr Paraklet, ihr ὁδηγός, ihnen dazu verhelfen. — Εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν ist am wenigsten gesicherte Lesart. AB und Orig. haben εἰς τὴν ἀλήθ. πᾶσαν, DL 1. 33. Cant. Ver. u. a. ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ. Die letztere Lesart kann aus 17, 17. entstanden seyn. Die erstere, von Lachm. als die älteste aufgenommen, unterscheidet sich im Sinne

von der recepta, (der gewöhnlichen Construction von πᾶς mit folgendem Artikel) so, daß, während πᾶσαν nach dieser Lesart unmittelbar mit dem Substantiv verbunden die ganze (volle) Wahrheit bezeichnet, nach jener mit ὁδηγήσει verbunden die völlige Einführung in die Wahrheit ausdrückt, vergl. AG. 8, 40. 16, 26. 1 Kor. 15, 7. Dieser Gedanke liegt dem Zusammenhange näher, als der, den die recepta ausdrückt. — Der Geist vermag völlig in die Wahrheit einzuführen, der Paraklet verdient also volles Vertrauen, weil er nicht von sich selber, sondern nur alles, was er gehört, reden werde. Die erste negative Bestimmung ist seltsam, erklärt sich aber aus der Abstraction, daß der Geist für sich, außer Gott gedacht, dann eben dieß außer und ohne Gott seyn verneint wird. Auch die positive Bestimmung liegt schon in dem Begriffe des πν. τ. θ. Aber wir haben hier überhaupt eine Abstraction, die Darstellung der Genesis dieses Begriffes aus seinen Momenten. Soll der Geist der stellvertretende Paraklet des Sohnes seyn, so muß er, wie dieser, reden, was er von Gott hört. Dieß liegt auch in dem Begriff des Geistes Gottes, der vom Vater ausgeht. Sein Hören ist das Hören vom Vater, vergl. 15, 15. 26. Hinzugefügt wird, der Geist werde den Jüngern die Zukunft des göttlichen Reiches (τὰ ἐρχόμ.) verkündigen. Dieß ist die προφητεία des Geistes im engeren Sinne, welche zur Vollständigkeit der apostolischen Erkenntniß der Wahrheit gehörte, wie die ἐλπὶς zur Völligkeit des subjectiven Christlichen Lebens. Wie verhält sich aber dieser Satz zu dem vorhergehenden, ὅσα — λαλήσει? Der Gegensatz von οὐ λαλήσ. ἀφ' ἑαυτ. ist durch ὅσα ἂν ἀκούσῃ vollständig ausgedrückt; zu dem ὅσα ἂν ἀκ. gehören auch die ἐρχόμενα, und in λαλεῖν ist das ἀναγγ. mitbegriffen. In diesem Verhältnisse dient der Zusatz nur dazu, die Christliche Weissagung im Lehramte des Geistes besonders hervorzuheben, in Beziehung auf den zukünftigen ἔλεγχος des Geistes V. 8–11. und den

Anfang der Weissagung Christi V. 1 ff. Oder sollte ὅσα ἂν ἀκούσῃ den Inhalt der Christl. Wahrheit mit Ausschluß der ἐρχόμενα bezeichnen? In diesem Falle würde der Lehrinhalt des Geistes erst durch den Zusatz vollständig ausgedrückt seyn. Allein ὅσα ἂν ἀκ. (παρὰ τ. πατρ.) drückt schon den vollen Inhalt aus, und hat an ἀφ' ἑαυτοῦ seinen vollständigen Gegensatz. — Uebrigens liegt weder in dem Gedanken, noch in der Structur irgend ein Anzeichen der Parenthese, in welche Schulz den Satz οὐ γὰρ — eingeschlossen hat.

V. 14. folgt aus dem Begriff des Paraklet und seinem Verhältnisse zu Christo. Aber, da V. 12. die Wahrheit ganz abstract ausgedrückt war, auch nach V. 13. scheinen konnte, als beruhete die Offenbarung des Geistes auf einem von dem Hören des Sohnes verschiedenen Hören vom Vater, so wird in der Genesis des Begriffes besonders hervorgehoben, daß der Paraklet nicht etwa unabhängig von dem Sohne die Wahrheit, wie von Neuem und für sich, sondern die Wahrheit des Sohnes verkündigen und somit den Sohn verherrlichen werde. — Ἐκεῖνος ἐμὲ δοξ. vergl. V. 13. und V. 8 - 11. Eben jener Paraklet wird den Sohn verherrlichen, seine der Welt noch verhüllte δόξα enthüllen in dem ἔλεγχος περὶ δικαιοσύνης. Aber der Geist kann den Sohn nur verherrlichen, wenn er den Inhalt seiner Verkündigung aus dem, was des Sohnes Eigenthum ist, nimmt, d. h. die Wahrheit, die Lehre des Sohnes den Jüngern weiter entwickelt. — Hierdurch ist die Streitfrage über die Perfectibilität des Christenthums durchaus antimanichäisch entschieden.

V. 15. ist die Vermittlung zwischen V. 13. und 14. Nemlich, was der Geist vom Vater hört, ist, wie alles, was der Vater hat, auch mein. — Statt der recepta λήψεται, V. 14., hat schon Griesb. das durch BDEG HLMS u. a. beglaubigte λαμβάνει aufgenommen. Da Jesus die Worte V. 14. ausdrücklich wiederholt, erwartet

man λήψεται. Im Präſens aber liegt der Fortſchritt von dem hiſtoriſchen Zeitverhältniſſe V. 14. zu dem allgemeinen zeitloſen Verhältniſſe des Geiſtes zu Chriſto.

V. 16. Der Uebergang iſt dieſer: Nicht lange mehr, meint Jeſus, ſo wird der Geiſt, der Paraklet, zu Euch kommen, denn ich gehe zum Vater, ohne daß die Gemeinſchaft zwiſchen uns aufhört. — So kehrt die Rede zu ihrem Ausgang V. 7. zurück, und ſcheint damit ſchließen zu ſollen. Aber die παροιμία über den Weggang enthält wieder den Keim weiterer Geſpräche. Eben das Räthſelhafte darin ſollte die Jünger zum Fragen nöthigen, vergl. V. 5. [1]). Die παροιμία über den Weggang iſt mit 14, 19. weſentlich dieſelbe. Aber während dort die Jünger von der Welt unterſchieden werden, erſcheinen ſie hier zuerſt in der Welt, welche den Herrn nicht mehr ſieht, dann aber wieder davon verſchieden. Ferner wird hier zwiſchen dem zukünftigen Nichtſehen und Sehen ein gleich kleiner Zwiſchenraum geſetzt, wie zwiſchen dem gegenwärtigen Sehen und dem bevorſtehenden Nichtmehrſehen, während dort das Nichtſehen der Welt und das Sehen der Jünger in Einen Zeitmoment zuſammenfällt. Endlich wird als Grund des Sehens hier ὅτι ὑπάγω πρ. τ. π. angegeben, dort ὅτι ἐγὼ ζῶ κ. ὑμεῖς ζήσεσθε. Durch dieß alles wird die Parömie hier abſichtlich, wie es ſcheint, räthſelhafter, als 14, 19. Die letzten Worte ὅτι — — πατέρα werden von BDL Cant. Ver. Verc. Corb. ausgelaſſen, und deßhalb von Lachm. in Klammern geſetzt. V. 17. vergl. V. 28. aber nöthigt, die Worte für echt zu halten. Wahrſcheinlich ließ man ſie aus, weil ſie V. 19. fehlen. Statt οὐ θεωρ.

1) Nach Euthym. erklärt ſich der Uebergang zu V. 16. aus der die ganze Abſchiedsſcene beherrſchenden Miſchung des Heiteren und Traurigen. Richtiger iſt ſeine Bemerkung, daß in der Stelle etwas Gymnaſtiſches liege: οἱ γὰρ ἐν τοῖς ῥήμασι τὰ ἀπευκταῖα μελετήσαντες, εὐφορώτερον ἔμελλον οἴσειν αὐτὰ ἐν τοῖς πράγμασιν, vergl. V. 5.

(Cod. A.) lieſt Lachm. οὐκέτι nach BDL 1. 33. 95. Vlg. Ver. For. Colb. u. a., vergl. 14, 19.

V. 17. 18. Die παροιμία erreicht ihren Zweck. Wenigſtens einige Jünger ἐκ τ. μαθητῶν (τινες) fragen zunächſt einander. Die Fragenden zerlegen ſich das Räthſelwort in ſeine Theile, und halten ſich jedes einzeln bedenkend vor. Zuletzt bleiben ſie V. 18. bey dem doppelten μικρόν, als dem Schwierigſten, ſtehen. Das Sehen und Nichtſehen glaubten ſie ſchon aus 14, 19 ff. einigermaßen verſtanden zu haben. Bezogen ſie das letztere auf das jenſeitige Wiederſehen, ſo mußte ihnen eben das zwiefache μικρόν, der ſchnelle Wechſel, am räthſelhafteſten erſcheinen. — So iſt die Stelle zu verſtehen, wenn die recepta echt iſt. Aber freylich iſt εἶπον οὖν V. 17. und ἔλεγον οὖν V. 18. hintereinander mit demſelben Inhalt auffallend. Nimmt man dazu, daß D* 71. Cant. Ver. Verc. V. 18. ἔλεγον οὖν u. ὃ λέγει auslaſſen, u. Cod. 69. von V. 18. nur den Anfang hat bis λέγει ἡμῖν, ſo iſt Rincks Vermuthung [1]) wenigſtens nicht ohne Schein, daß der urſprüngliche Text V. 17. und 18. dieſer geweſen ſey: ἀλλήλους· τί ἐστι τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν· τὸ μικρόν; οὐκ οἴδαμεν, τί λαλεῖ.

V. 19. Aehnlich, wie 6, 60 ff., kommt Jeſus der ausdrücklichen Frage um Belehrung zuvor. Da die Fragenden V. 18. ὅτι ὑπάγω — nicht berührt hatten, ſo wird dieß auch in der Frageſtellung weggelaſſen.

V. 20-22. erklärt Jeſus den Jüngern zunächſt in einem Bilde den Gegenſatz und ſchnellen Wechſel des traurigen Nichtſehens und des erfreulichen Wiederſehens. Die Erklärung geht V. 20. aus von dem entgegengeſetzten Eindrucke des οὐ θεωρ. μ. auf die Jünger und die Welt. Dort Trauer, hier Freude, aber beyde gleich kurz. Aber die Trauer der Jünger ſoll ſich durch das Wiederſehen in

1) Lucubr. critica p. 349.

unendliche Freude (V. 22.) verwandeln. — Daraus folgt die Verwandlung der Freude der Welt in Trauer, vergl. 15, 18 - 16, 11. Sobald die Doxa Christi anfängt, sich zu offenbaren, entsteht für die Welt der schmerzliche ἔλεγχος des Geistes. Sie kann, wenn sie glaubt, an der Freude der Jünger Theil nehmen, aber, so lange sie Welt bleibt, nicht. Diese Seite des Gegensatzes ist aber nicht ausgeführt.

Lachm. liest nach BD 1. Cant. Ver. Verc. Colb. Cypr. ὑμεῖς λυπ., während die recepta ὑμεῖς δὲ von A und Orig. vertreten wird. Δὲ ist aus der falschen Beziehung auf den Gegensatz ὁ δὲ κόσμος entstanden. Ὑμεῖς λυπ., rein das vorangehende κλαύσ. κ. θρην. reassumirend, hat seinen Gegensatz in dem folgenden ἀλλ' [1]).

V. 21. Der Hauptpunct der Vergleichung ist der im entscheidenden Moment eintretende schnelle Wandel des Schmerzes, der Furcht vor der Zukunft, in die ungemischte (οὐκέτι μνημ.) Freude der Gegenwart. Der ὥρα αὐτῆς entspricht die Todesstunde Christi. Diese war für die Jünger zugleich die Geburtsstunde des neuen Lebens. — Das Bild der Gebährenden wird im A. T. öfter auf ähnliche Weise gebraucht Jes. 21, 3. 26, 17. u. a. — Ὅταν τίκτῃ, wenn sie im Begriff ist zu gebähren, ist der καιρὸς τῶν ἐπωδύνων ὠδίνων (Euthym.). Die Formel ἐγεν. — τὸν κόσμ. ist eine Mischung der Griech. γεννᾶσθαι und der Rabb. בוֹא בְעוֹלָם vergl. zu 1, 9.

V. 22. Die Gegenseitigkeit der Gegenwart (παρουσία) in ὄψεσθέ με V. 16. 19. führt zu dem Ausdrucke πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς. Die Unendlichkeit der Freude der Jünger schließt die beständige Gegenwart des Herrn in sich. Also kann auch hier, wie 14, 18 ff., nur die Gegenwart des Herrn im Geiste der Jünger gemeint seyn, da alle irdische Gegenwart zu ihrer Zeit aufhört. Hier liegt nun das ὅτι ὑπάγω πρ. τ. πατέρα V. 16. verborgen. Es

1) Ebenso urtheilt Rinck lucubr. crit. p. 350.

verſtand ſich von ſelbſt. Das Wiederſehen, welches nie endet, war nur möglich nach dem Weggange zum Vater, zwiſchen dem verklärten Herrn und den vom Geiſte gehobenen Jüngern. Die Sphäre und Art des Wiederſehens wird

V. 23. (vergl. 14, 20.) noch deutlicher als eine geiſtige charakteriſirt. Denn der befriedigte Zuſtand der Jünger, der hier geſchildert wird, ſetzt die Sendung des Geiſtes voraus, und trat nicht unmittelbar nach der Auferſtehung Chriſti ein. Nicht dieſe, ſondern die Rückkehr zum Vater, zur Herrlichkeit, war die Epoche, wo ſie vom Geiſte erfüllt den Herrn nicht mehr nicht verſtanden und fragten. — Zu jenem vollkommneren Zuſtande gehörte auch ganz beſonders die von dem Vater geſegnete Wirkſamkeit, oder der Segen der Gebetserhörung im Namen des Herrn. So ſchließt ſich ἀμὴν u. ſ. w. ohne Unterbrechung unmittelbar an.

Statt ἔχετε (Cod. B Colb. Hil.) V. 22. lieſt Lachm. nach ADL 42. u. a. Cant. Ver. Verc. ἕξετε, und eben daſelbſt ſtatt αἴρει (A Ver.) nach BD* Vlg. Cant. Verc. u. a. ἀρεῖ. Beyde Lachm. Leſearten erregen leicht den Verdacht, aus genauerer Beziehung der Stelle auf die Zukunft entſtanden zu ſeyn. Es kann indeſſen auch ἔχετε wegen νῦν corrigirt ſeyn. — V. 23. lieſt Lachm. [ὅτι] ἄν τι αἰτήσητε ſtatt ὅτι ὅσα ἄν. In der That iſt das ὅσα der recepta zu wenig beglaubigt. BCDL Vlg. It. Orig. Cyr. haben ἄν τι, oder ἐάν τι. Ὅτι wird von CD*KL, nach Lachm. auch von A, Ver. und Cant. ausgelaſſen. Joh. gebraucht bald ὅτι nach ἀμὴν ἀμὴν λέγω, bald nicht. Man kann durch dieſe Variation auf den Gedanken kommen, die Leſeart des Cod. A ὅ, τι ἄν (Cypr. quodcunque) für die urſprüngliche zu halten.

V. 24. und 25. wird der bisherige mangelhafte und der zukünftige vollkommnere Zuſtand der Jünger ſowohl in Beziehung auf ihre Erkenntniß V. 25., als auch die Kraft ihres erhörlichen Gebetes V. 24. einander gegenüber-

gestellt, um das Bild der zukünftigen Freude nach den Schmerzen der Geburt V. 22. durch den Contrast zu vollenden. V. 24. Bisher hatten sie aus Mangel an Glaubenskraft und geistiger Einheit mit dem Herrn in seinem Namen nichts gebeten, — also auch nichts empfangen; sie waren noch im Stande der unbefriedigten Sehnsucht. Fortan würden sie in seinem Namen bitten und empfangen, und so ihre Freude eine vollendete seyn. *Ἵνα* bezeichnet den objectiven Zweck des *αἰτ. κ. λήψ.* — V. 25. Ebenso war bisher ihre Erkenntniß und Fassungskraft so unvollkommen, daß Christus sogar dieß letzte, *ταῦτα* V. 20 ff., worin aber alles frühere zusammengefaßt war, *ἐν παροιμίαις*, (in dunklen, räthselhaften Worten) zu ihnen sprechen mußte. Aber, fährt Jesus fort, mit jenem Tage V. 23. kommt auch die Stunde, wo ich nicht mehr räthselhaft zu Euch sprechen werde, sondern, weil der Geist in Euch ist, offen, ohne Bild und Räthsel. — Das geistige Sehen und Gespräch des verklärten Herrn ist gemeint. Hierin lag wieder eine *παροιμία*, denn nicht er selbst unmittelbar, sondern der Geist sollte ihnen Alles verkündigen. Der Inhalt dieser Verkündigung wird durch *περὶ τ. πατρ.* bezeichnet, vergl. 17, 6. *τὸ ὄνομα* (*τ. πατρ.*) — Vor *ἔρχεται ὥρα* hat Griesb. das entbehrliche *ἀλλ'* gestrichen, Lachm. in Klammern gesetzt, dieß mit Recht, denn während nur C* D* L 1. 33. 69., ferner Ver. Verc. Cant. es auslassen, haben es AB und Colb. — Statt der recepta *ἀναγγελῶ* (Cod. B), welche Griesb. beybehält, haben ADKLM 33. u. a. *ἀπαγγελῶ*, was Lachm. aufgenommen hat. Jenes scheint aus V. 13. 14. 15. gekommen zu seyn. Joh. gebraucht beyde Verba, wie es scheint, synonym, vergl. 1 Joh. 1, 2 – 5.

V. 26. 27. Zur selbigen Zeit, wo die Jünger nicht mehr der *παροιμίαι* bedürfen V. 25., werden sie auch mit vollerem Vertrauen im Namen Jesu bitten. Je mehr Erkenntniß, desto mehr Gebet im Namen Jesu. —

In dieſem Verhältniſſe aber war von dem Gebet im Namen Jeſu noch nicht die Rede geweſen. V. 23. iſt es die Bedingung der göttlichen Segnung; V. 24. wird es geboten; hier wird es verheißen, als Wirkung der erhöheten Einſicht. Außerdem iſt neu die nähere Erklärung über die Vermittlung der Erhörung durch die Fürbitte Chriſti 14, 16. Was Jeſus dort darüber geſagt hatte, war eine Accommodation. Die nothwendige, weſentliche Vermittlung, oder vielmehr Begründung des Gebetes ἐν τῷ ὀνόμ. bleibt. Aber eben dieſes Gebet ſchließt, je mehr es verſtanden wird, deſto mehr eine Unmittelbarkeit der Kindſchaft Gottes in ſich, daß Jeſus ohne παροιμία ſagen kann, auch ohne ſein Bitten liebe der Vater von ſelbſt (αὐτὸς) die bittenden Jünger. Der Grund davon iſt, daß die Jünger Freunde des Sohnes und Gläubige geworden ſind, πεφιλ. κ. πεπιστ., alſo wahre Kinder Gottes. In der Bildung des Verhältniſſes der Jünger zu Chriſto ging dem vollen Glauben die perſönliche Liebe (φιλεῖν) voran. Oder iſt die Stellung der Worte nur dadurch veranlaßt, daß φιλεῖ unmittelbar vorhergeht? Den Artikel vor θεοῦ läßt Lachm. nach AB aus. Wenn nicht auch B πατρὸς läſe, würde ich glauben, durch dieſe Leſeart, welche C*DL bieten, wäre der Artikel hineingekommen. — Man hat in οὐ λέγω einen Widerſpruch mit 14, 16. und 17, 9. gefunden. Noch Kuinöl meint deßhalb, οὐ λέγω durch ut taceam geben zu müſſen. Aber dann dürfte nicht αὐτὸς γὰρ folgen. K. 14, 16. wird wirklich hier corrigirt. K. 17, 9. aber iſt keine Vermittlung des Jüngergebets durch die Fürbitte Chriſti, ſondern das Gebet Chriſti für die Jünger, welches durch das οὐ λέγω hier gar nicht ausgeſchloſſen wird.

V. 28. Indem Jeſus den Glaubensinhalt V. 27. beſtätigend wiederholt, knüpft er daran den vollen Schluß, der auf die παροιμία V. 16. zurückgeht. Die Rückkehr zum Vater entſpricht dem Ausgang vom Vater, jene iſt durch dieſen begründet, vergl. 13, 3. — Lachm. lieſt ἐκ

τοῦ πατρ. nach BL 33. Colb. Hil. Aber dieß ἐκ hat einen zu trinitarischen Ton, um echt zu seyn.

V. 29. 30. Augustin bemerkt: illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem se non intelligere intelligant. In der That verstanden sie ἔρχ. ὥρα V. 25. unrichtig von dem gegenwärtigen Augenblicke. Dieß Mißverständniß war aber dadurch veranlaßt, daß das λαλεῖν ἐν παροιμ. von V. 26. an zurücktritt. Namentlich schien ihnen V. 28. eine klare und gerade Rede. Die Zusammenstellung des ἐξῆλθον und πορεύομαι war ihnen in dieser Einfachheit, Offenheit, noch nicht vorgekommen. Aber wie wenig hatten sie dieß Wort jetzt schon wahrhaft verstanden! Die Stunde V. 25. war immer noch zukünftig für sie. — Fast noch seltsamer ist die Uebereilung, womit sie aus V. 19. schlossen, der Tag des Nichtfragens V. 23. sey für sie schon angebrochen. Dabey deuten sie ihr zukünftiges Nichtbedürfniß zu fragen V. 23. als gegenwärtiges Nichtbedürfniß Jesu befragt zu werden. Wie, hatten sie keinen andern Glaubensgrund, als das οὐ χρείαν ἔχεις? — Noch verwirrter und verwirrender ist, daß sie sagen ἐν τούτῳ πιστεύομεν, ὅτι u. s. w., da Jesus V. 27. gesagt hatte πεπιστεύκατε, ὅτι u. s. w. Vielleicht um diesen letzteren Widerspruch zu lösen, lassen L. 59. Ev. 26. V. 27. καὶ πεπιστεύκατε weg. Aber wird das folgende ὅτι — ἐξῆλθον nicht auch ausgestoßen, so entsteht statt des Widerspruchs nur eine Lücke im Text. Ist etwa πιστεύετε zu lesen? Aber auch eine solche Aufforderung zum Glauben mußte befremden. Ist der Text gesund, so ist V. 27. von dem Glaubensanfang zu verstehen, der fortgesetzt, gestärkt werden mußte. Das ἐν τούτῳ πιστεύομεν der Jünger V. 30. erscheint dann als ein neuer Zuwachs im Glauben.

V. 31. 32. Die Antwort Jesu setzt voraus, daß die Erklärung der Jünger ihn nicht befriedigte. Ἄρτι πιστεύετε, fragend oder nicht? Schon die alten Interpreten streiten darüber. Die meisten lesen ohne Frage. Euthym. aber

fragend: ἄρτι πιστεύετε ἐντελῶς; οὐδ' ἄρτι· ἐλέγξει γὰρ ὑμᾶς ὁ ἐφεστὼς ἤδη καιρός. Dieß iſt der richtige Sinn. Die Jünger glaubten jetzt ſchon vollkommen zu glauben, aber die nächſte Zukunft zeigte das Gegentheil. Nach der Analogie von 1, 51. 13, 38. ſcheint eben die Frageform den Vorzug zu verdienen; ſie hat den Ton der Mißbilligung, der allerdings in der Stelle liegt. Allein, wenn man bedenkt, daß Jeſus nicht leicht ein glimmendes Docht auslöſchte, ſo wird man geneigt, die Worte, mit Lachm., ohne Frage zu leſen, ſo daß der Nachdruck auf ἄρτι fällt. Jetzt, in dieſem Augenblicke, glaubt Ihr, ſagt Jeſus, aber werdet Ihr auch fortan ſtandhaft im Glauben verharren? Siehe, u. ſ. w. Darin liegt auch eine Mißbilligung, aber eine leiſere. Ganz falſch aber verſteht Bengel die Worte ſo: fides vestra est ἄρτιος, perfecta, apta; nunc habeo, quod volui et volo. Denn die temporelle Bedeutung von ἄρτι ergiebt ſich aus V. 32.

So nahe war die Stunde, daß Jeſus hinzufügen konnte καὶ νῦν ἐλήλ. (Lachm. nach ABD*L Cant. καὶ ἐλήλ.). Die völlige Zerſtreuung und Flucht (ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια, vergl. 19, 27. 20, 10., jeder ging nach Hauſe) im Augenblicke der Gefahr, vergl. Matth. 26, 56., war der Beweis ihrer Glaubensſchwäche. Joh. erzählt davon nur die Spitze, die Verleugnung des Petrus. — Die Selbſttröſtung καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, vergl. 8, 29., ſchließt in ſich die Erhabenheit Chriſti über alles Bedürfniß menſchlichen Schutzes im Bewußtſeyn des gottväterlichen, den er allezeit hat. Alles Mißtönende im Geſpräch mit den Jüngern verſchwindet durch das letzte Wort V. 33.

V. 33. Ταῦτα, nemlich Kap. 15. 16. — alles bisherige hatte den Zweck, den Jüngern die εἰρήνη, die innere Ruhe und Sicherheit, zu geben, die in dem rechten Verſtehen und Bewahren ſeiner Gemeinſchaft (ἐν ἐμοί) für ſie lag. Außer dieſer Gemeinſchaft in der Welt hatten ſie Trübſal zu erwarten, vergl. 15, 18 ff. Aber in ihm,

der die Welt überwunden hatte, lag auch für sie der Sieg, der Siegesmuth. — Statt der recepta ἔξετε hat Griesb. aus ACEKLSX, mehreren Minuskeln und Orig. ἔχετε, das vergegenwärtigende, oder den sich immer gleichen Zustand in der Welt ausdrückende Präsens, aufgenommen. Lachm. hält nach BD Ver. Verc. Colb. Cypr. Hil. ἔξετε fest [1]). Auch aus inneren Gründen verdient ἔχετε offenbar den Vorzug.

XVII.

Das Abschiedsgebet.

Das Abschiedsgespräch voll Trost und Ermahnung, Verheißung und Belehrung, endigt 16, 33. mit der erhabenen Prolepsis des vollendeten inneren Sieges über die Welt, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον. In diesem Siegesgefühl ist dem Herrn die Stunde seiner Verherrlichung und der Vollendung seines Werkes gekommen. Auf dieser Spitze erhebt sich sein Gemüth natürlich zum lauten Gebete. Vom Vater gesendet, hat er alles von ihm, des Werkes Auftrag und bisherige Vollbringung. So wird er zuerst danken für das Bisherige? Nein. Sein erstes Wort ist die Bitte um seine Verherrlichung bey dem Vater. Dann bittet er für die Jünger und ihr Werk, weiter für die Welt und die künftigen Gläubigen in ihr, für die ganze Gemeinschaft der Seinigen, ihre Einheit mit ihm und dem Vater, und ruft zuletzt die heilige Gerechtigkeit an zur Entscheidung in der nahenden Kampfesstunde zwischen ihm und der Welt, welche Gott nicht erkennt. In dem Augenblicke, wo die entscheidende That drängte, in der Stunde des Weggangs war diese Bitte und Fürbitte der natürliche Inhalt des Gebetes [2]).

1) Sangallensis läßt den ganzen Satz ἐν τ. κ. θλ. ἔχ. weg, übersetzt aber doch — pressuram habebitis. Also Schreibfehler im Griech., wie im Lat.

2) Schon Chytraeus nennt dieses Gebet in den Scholia in Ev.

V. 1–8. Die Bitte Jesu um seine Verherrlichung bey dem Vater, zur Krönung des von ihm vollendeten Werkes.

V. 1. Aus dem Erheben der Augen gen Himmel läßt sich nicht schließen [1]), daß das Gebet unter freyem Himmel gesprochen ist. Dagegen spricht 18, 1. f. zu 15, 1. Dem betenden Auge ist der Himmel, der Thron Gottes, überall sichtbar, vergl. Ps. 123, 1. Statt καὶ ἐπῆρε — καὶ εἶπε empfahl schon Griesb. καὶ ἐπάρας — εἶπε, was Lachm. aufgenommen hat. Die recepta haben A und Colb., die Lachm. Lesart BC*D 1. 16. 33. 69. u. a. Ver. Verc., nach Griesb. auch Cant., u. a. Orig. Cyr. Aber der vielen Zeugen ungeachtet erregt doch diese Lesart den Verdacht einer stilistischen Correctur. Im Anfang der Lection (s. Griesb.) konnte ἐπῆρε leicht in ἐπάρας verwandelt werden. — Ueber das laute εἶπε sagt Bengel: orat patrem, simulque discipulos docet. Aber dieß docet war nur die natürliche Folge.

Das Gebet beginnt mit ἐλήλ. ἡ ὥρα, (die Todesstunde 15, 32. 13, 1.). Eben hierin lag das Motiv der folgenden Bitte. Die Todesstunde schloß die Verklärung des Sohnes, als nothwendige Folge, in sich, vergl. 13, 31. 32. Aber in dem sittlichen Verhältnisse zwischen dem Vater und dem Sohne ist alles wie freye That des Sohnes, so auch freye Gabe des Vaters. Also bittet der Sohn darum, vom Vater verherrlicht zu werden. Diese Verherrlichung des Sohnes ist die Enthüllung seiner Dora durch die Rückkehr zum Vater in der Auferstehung vom Tode, durch den sie vor der Welt verhüllt schien. Ihr Zweck, also des ganzen Werkes letzter Zweck, ist die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn, den verherrlichten, die Verbreitung

Joan. das hoheprieſterliche, precatio summi sacerdotis, theils wegen der Fürbitte, theils und beſonders wegen V. 19., wo Jeſus ſich ſelbſt zum Opfer darbringt.

1) S. Usteri a. a. O. p. 58.

des Namens, der Offenbarung des Vaters, somit des ewigen Lebens in der Welt, nach dem Tode, der Rückkehr des Sohnes in die Herrlichkeit.

Καὶ vor *ὁ υἱὸς* läßt Lachm. nach ABD 1. 96. Ver. Verc. Colb. Orig. mit Recht weg. Es würde, wenn es echt wäre, nur die Gegenseitigkeit der Verherrlichung stärker ausdrücken.

V. 2. Die gegenseitige Verherrlichung entspricht (*καθὼς*) der Macht, welche der Vater dem Sohne über alles Fleisch gegeben hat, zur Mittheilung des ewigen Lebens an alle, welche der Vater ihm gegeben, welche den Zug des Vaters zum Sohne haben, vergl. 6, 37 ff. Das durch *καθὼς* ausgedrückte Causalverhältniß ist dieses, daß die gegenseitige Verherrlichung, das Ende, dem Anfang, der Sendung, der Ausrüstung und dem Beruf des Sohnes entsprechen muß. Erst in jener gegenseitigen Verherrlichung offenbart sich völlig die dem Sohne verliehene *ἐξουσία* über alles Menschliche, vergl. 1, 4. 12. Diese fordert jene.

Ueber die Construction *πᾶν — αὐτοῖς* vergl. 6, 39.

V. 3. [1]). Das mitzutheilende ewige Leben wird näher bestimmt als die Erkenntniß des Vaters, als des allein wahren Gottes, und des Sohnes, des vom Vater gesendeten. Diese nähere Bestimmung der *ζωὴ αἰών.* bezieht sich auf die gegenseitige Verherrlichung des Vaters und Sohnes. Ohne die letztere kann der Vater und der Sohn von der Welt nicht recht erkannt werden, diese Erkenntniß aber ist die Bedingung des ewigen Lebens. Die Partikel *δὲ* drückt diese logische Verbindung aus, indem sie den Gedanken von V. 1. und 2. abschließt. — Ueber *αὕτη — ἵνα* vgl. zu 15, 8. Auch hier läßt sich der Zweckbegriff des *ἵνα* nicht anwenden.

1) Vergl. C. Guil. Stein, comment. exeget. de felicitate perenni Christianis promissa ad locum Joan. XVII, 3. Vitemb. 1837. 8. Die Geschichte der Ausleg. dieser Stelle in d. dogm. Streite über die Gottheit Christi s. außer Calov. bibl. illustr. noch in Chph. Wollii apologia pro vera divinit. Jesu Chr. ex loco maxime controverso Joan. XVII, 3. ducta. Lips. 1741. 4. p. 23 sqq.

Stände ſtatt ἵνα — ὅτι, ſo würde das γινώσκ. objectiv faktiſch gedacht; ἵνα bezeichnet den ſubjectiven, idealen Standpunct des Redenden. — Käuffer [1]), um auch hier die ζωὴ αἰών. bey Joh. nicht zu ihrer Dieſſeitigkeit kommen zu laſſen, erklärt αὕτη — ἵνα durch hac re comparatur vita aeterna. Aber obwohl nach Joh. das ewige Leben nicht ganz in Erkenntniß aufgeht, ſo iſt dieſe doch, eben als der Beſitz der Wahrheit, eine weſentliche Seite deſſelben. Weder ohne Erkenntniß, noch ohne Thun der Wahrheit iſt das ewige Leben; jene aber iſt die innere Wurzel, nicht die außerhalb liegende Bedingung, denn ſie iſt der Glaube ſelbſt, vergl. 6, 69.

Diejenigen, welche auch den Schein in der Stelle nicht dulden wollen, als unterſcheide ſie zum Nachtheile der Gottheit Chriſti allzuſehr zwiſchen dem allein wahren Gott und ſeinem Geſandten, conſtruiren entweder ſo: ἵνα γιν. σε καὶ Ἰησ. Χρ. ὃν ἀπ., τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν [2]), oder ſie geben dem καὶ eine ſolche reagirende Verbindungskraft, daß Jeſus Chriſtus in dem μόν. ἀληθ. θεόν mit eingeſchloſſen gedacht wird. Dieß letztere thun z. B. Chryſoſt. und Euthym. Der erſtere beruft ſich wegen des emphatiſchen καὶ auf 2 Kor. 9, 5. Aber ſchon ältere gewiſſenhaftere Exegeten unter den orthodoxen, wie Erasm., Beza, Calvin, Lampe u. a., verwerfen beyderley exegetiſche Gewaltthat. — Die Stelle iſt weder trinitariſch, noch antitrinitariſch, weil ihr Standpunct nicht der Begriff des Logos 1, 1 ff. iſt, ſondern die hiſtoriſche Erſcheinung und Offenbarung Chriſti. Sie iſt der vereinigte antipolytheiſtiſche und antijüdiſche Ausdruck der Chriſtlichen Wahrheit, vergl. 1 Joh. 5, 20. 21. Dem Polytheismus wird der ſtrenge monotheiſtiſche γινώσκ. σε τ. μόνον ἀληθ. θεόν, vergl. 1 Joh. 5, 20., dem Judenthume, welches

1) Am a. O. p. 138 sq.
2) S. Lampe zu d. St.

Jeſum Chriſtum nicht anerkannte, der ſtrenge Meſſianiſche Kanon ὃν ἀπέστ. Ἰησ. Χρ. in kurzer Formel entgegengeſtellt. Beyde vereinigt bezeichnen (ähnlich, wie Matth. 28, 19. die vollere Formel, welche auch den Geiſt mit befaßt) die ganze Chriſtliche Wahrheit, worin das ewige Leben liegt. — In dem letztern Kanon κ. ὃν ἀπέστ. Ἰησ. Χριστ. fragt ſich, ob nicht ähnlich, wie in dem erſten, Subject, σέ, und Prädicat, τ. μόν. ἀληθ. θ., unterſchieden werden, etwa ſo, daß ὃν ἀπέστ., Ἰησ., das Subject, Χριστὸν das Prädicat, vergl. 9, 22., oder ſo, daß ὃν ἀπέστ. der Prädicatbegriff, Ἰησ. Χρ. der Subjectbegriff iſt. Die erſtere Conſtruction wäre an ſich die regelmäßige, die auch durch das Fehlen des Artikels vor Χριστὸν nicht unregelmäßig wird, vergl. 9, 22., wohl aber durch die Stellung des Ἰησοῦν. Joh. gebraucht Ἰησ. Χριστ. als nomen proprium, ſ. 1, 17., wie auch Paulus. Der prädicative Würdebegriff Χριστὸς iſt darin nicht rein untergegangen, aber mit dem nomen proprium verſchmolzen. Da Joh. gerade darauf, daß Jeſus als von Gott geſendet anerkannt werde, das Hauptgewicht legt, vergl. 7, 16. 28. 8, 42., ſo iſt der Satz von ihm wahrſcheinlich ſo gedacht worden, daß in ὃν ἀπέστ. der eigentliche Prädicatbegriff liegt, beydes aber, Prädicat und Subject, zu Einem Object des γινώσκ. zuſammengefaßt ſind.

Auffallend iſt, daß Jeſus bisher von ſich in der dritten Perſon ſpricht, erträglich im feyerlichen Gebetsſtile, daß er V. 1. τὸν υἱὸν und ὁ υἱός, aber unerträglich, daß er V. 4. Ἰησοῦν Χριστὸν ſagt. Die Leſeart ſteht V. 4. feſt, und der Verdacht [1]) einer Interpolation der anſtößigen Worte, oder gar des ganzen Satzes iſt ohne Grund. Bretſchneiders Erklärung in den Probabilien: Lapsus est auctor, cum e suo ingenio scriberet, scripsitque ut ipse rem, tamquam tertius, cogitavit, trifft das Rechte.

1) S. Bertholdt's Journal Bd. 5. St. 1. S. 14 ff.

Wir haben nicht die absolut authentischen Worte Christi, sondern die Joh. Composition des Gebets. In dieser ist der Mangel anzuerkennen, daß sie sich erst allmählich von dem Standpunct des dritten losmacht.

V. 4. 5. mit dem entsprechenderen Ausdruck ἐγὼ — kehrt zu V. 1. zurück, aber nicht als Wiederholung, sondern als weitere Entwicklung. V. 4. ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς knüpft nicht an ἵνα ὁ υἱός σ. δοξ. σε — V. 1. wieder an, denn dort ist die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn der Zweck, die weitere Folge, hier die voraufgehende Bedingung der Verherrlichung des Sohnes durch den Vater, — sondern an das ἐλήλ. ἡ ὥρα V. 1. In der Todesstunde beschloß der Sohn das Werk auf Erden, welches ihm der Vater aufgetragen hatte, vgl. 5, 36. Dieß Werk ist die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn, d. h. die Offenbarung des Vaternamens durch den Sohn während seines irdischen Lebens, vergl. V. 6. V. 1. bittet Christus um seine Verherrlichung durch den Vater in der Todesstunde, um seinen siegreichen Weggang zum Vater, zu dem Zwecke, daß er als im Tode verherrlichter oder erhöheter Sohn kraft seines Geistes das Werk in den Seinigen bis an das Ende der Tage fortsetzen könne. Hier bittet er V. 5. zum Lohne für seine Werkvollendung auf Erden, um die Verherrlichung bey dem Vater, deren bedingende Epoche die Rückkehr zum Vater ist. Während die Verherrlichung im Tode durch die siegreiche Auferstehung V. 1. noch eine zeitliche, diesseitige ist, ein Uebergangsmoment, ist die Verherrlichung, um die er hier bittet, die rein jenseitige, ewige. Aber diese schließt sich an jene unmittelbar an, und verhält sich zu jener, wie der krönende Gipfelpunct zu seinem bedingenden Anfangspunct. — Joh. fügt eine zwiefache nähere Bestimmung hinzu. Die erste παρὰ σεαυτῷ, aus 1, 1. 2. 18. zu verstehen, drückt eben das jenseitige Seyn bey dem Vater aus, im Gegensatze gegen die diesseitige Ver-

herrlichung in der irdiſchen Getrenntheit des Sohnes vom Vater. Die andern neuteſtam. Schriftſteller nennen dieſen abſoluten Verherrlichungsſtand nach Pſ. 110, 1. das Sitzen des Sohnes zur Rechten Gottes [1]), vergl. AG. 2, 33 ff. Hebr. 1, 3. u. a. — Dieſe ſymboliſche altteſtam. Bezeichnung aber gebraucht der gnoſtiſche Joh. nie. Auch die zweyte nähere Beſtimmung τῇ δόξῃ ἣν εἶχον u. ſ. w. fließt aus ſeiner Gnoſis, und kann nur aus dem Prolog richtig verſtanden werden. Es liegt darin das Merkmahl der Vorweltlichkeit der jenſeitigen δόξα, durch die Attraction ἣν als inhärirender Charakter derſelben ausgedrückt. Der hiſtoriſchen Auslegung iſt unmöglich, zu verkennen, daß Jeſus hier aus dem ewigen perſönlichen Logosbewußtſeyn ſpricht. Dem Logos, der im Anfang bey Gott war, und durch den Alles geworden iſt, kommt die vorweltliche δόξα des θεὸν εἶναι 1, 1. 2. zu. Dieſe brachte er als Fleiſch gewordener Logos mit in die irdiſche Erſcheinung, denn er erſcheint nach Johannes mit der δόξα des μονογενὴς παρὰ πατρός, 1, 14. Joh. bezeugt im Prolog, daß er dieſe δόξα des eingeborenen Sohnes auf Erden geſchauet habe. Wie aber? Wenn Jeſus in dieſer höchſten δόξα auf Erden erſchien, wenn er ſie offenbarte, ſo, daß ſie von den Jüngern geſchauet werden konnte, wie kann er jetzt um dieſelbe δόξα bitten, ſich dieſelbe gleichſam zum Lohne zurückerbitten, als hätte er ſie bey dem Vater zurückgelaſſen, ſich derſelben auf Erden entäußert? — Dieß ſcheint nicht etwa nur ein Widerſpruch mit dem Prolog zu ſeyn, ſondern in dem Gebete ſelbſt mit V. 22. Denn wenn Jeſus hier ſagt, er habe die δόξα, welche der Vater ihm gegeben, δέδωκάς μοι, den Jüngern bereits mitgetheilt, ſo muß er ſie in ſeinem irdiſchen Leben fortwährend beſeſſen haben.

1) Vergl. die Erklärung des Euthym. δόξασόν με, τὸν ἄνθρωπον παρὰ σεαυτῷ, τῆς παρὰ σοὶ βασιλικῆς καθέδρας ἀξιώσας, περὶ οὗ φησιν ὁ προφ. Pſ. 110, 1.

Wie lösen wir diesen Widerspruch? Johannes unterscheidet die vorweltliche δόξα des λόγος ἄσαρκος und die zeitliche des λόγος ἔνσαρκος. Diese ist die δόξα des Sohnes Gottes auf Erden, welche sich offenbaret in seiner Gnaden- und Wahrheitsfülle, in seiner Verkündigung der Gnade und Wahrheit, 1, 14–18., in seinen Gotteswerken auf Erden. Diese haben die Apostel geschauet, 1, 14., und Jesus hat ihnen dieselbe als Gotteskindschaft mitgetheilt, 17, 22. Aber obwohl in dieser zeitlichen δόξα des μονογενὴς die δόξα ἄσαρκος des λόγος enthalten war, als der ewige Naturgrund, so war sie doch darin verborgen, war in dem menschlichen Bewußtseyn Christi nur der tiefste Hintergrund. Die irdische Erscheinung, der irdische Leidensstand verhüllte, beschränkte sie. Ja im Tode schien sie gänzlich zurückzutreten, obgleich der Tod von einer andern Seite betrachtet eben die Epoche ist, von wo an sie in ihrer vollen Unmittelbarkeit und somit Unbeschränktheit wieder hervortreten mußte. Indem Jesus jetzt im Begriff ist, dahin zurückzukehren, von wo er ausgegangen war, 16, 28., bricht aus dem tiefsten Grunde seines menschlichen Bewußtseyns die Bitte hervor, von der Schranke des irdischen Lebens, worin Noth und Kampf das göttliche Seligkeitsgefühl immer hemmt, befreyet, wieder zu der vollen unbeschränkten δόξα, somit auch Seligkeit, zu gelangen, welche er als λόγος bey dem Vater vor der Welt gehabt hatte.

Wir begegnen auch sonst im N. T. dieser doppelten Betrachtungsweise der δόξα Christi. Paulus, Philipp. 2, 6 ff., und der Verf. des Hebräerbriefes nehmen an, daß Christus als der absolute, vorzeitliche Sohn Gottes in die zeitliche Erscheinung eingetreten sey mit der ganzen Würde seines Ursprungs, daß aber eben diese in der Knechtsgestalt verhüllt gewesen, und in ihrer vollen Klarheit erst wieder hervorgetreten sey nach seinem Tode und seiner Auferstehung, als Lohn und Preis seines Gehorsams.

Dort, wie hier, treffen die beyden Betrachtungsweiſen von Chriſto, die metaphyſiſche und die ethiſche, in ihren Spitzen zuſammen. Nach jener iſt die δόξα, die ihm nach ſeiner Rückkehr zum Vater zu Theil wird, nur die nothwendige Reproduction und volle Offenbarung ſeiner urſprünglichen, oder vielmehr ewigen Natur, nach dieſer iſt dieſelbe der ſittliche Vollendungspunct oder der Preis ſeines heiligen Lebens und Wandels.

Dieſer Anſchauung von Chriſto iſt analog die zwiefache, metaphyſiſche und ethiſche Betrachtungsweiſe der menſchlichen Doxa der Unſterblichkeit, welche auch eine natürliche, dem menſchlichen Geiſte von Gott anerſchaffene, aber in der irdiſchen Erſcheinung verhüllte iſt. Der ſittliche Proceß in dieſem Leben iſt die zeitliche Enthüllung dieſer Doxa, aber immer eine beſchränkte. Erſt mit der Vollendung im jenſeitigen Leben gelangt der ſittliche Menſch zur vollen, unverhüllten Doxa der ewigen Seligkeit. Dieſe aber muß eben ſo ſehr angeſehen werden als freye göttliche Begnadigung und Belohnung, wie als Rückkehr des Geiſtes zur urſprünglichen anerſchaffenen Doxa.

Nach dieſer Erörterung iſt kaum nöthig, die jetzt ſchon veraltete Socinianiſche und rationaliſtiſche Erklärung beſonders zu widerlegen. Um das Myſterium des ewigen Logos in dieſer Stelle zu beſeitigen, hat man geſagt, die δόξα, um die Jeſus hier bitte, ſey die von Ewigkeit her im göttlichen Rathſchluſſe vorherbeſtimmte, oder verordnete Verbreitung der Lehre, ſomit auch Würde Chriſti, oder die dem Erlöſer ewig von Gott vorherbeſtimmte Seligkeit [1]). Allein, abgeſehen von der dogmatiſchen Schwächlichkeit die-

1) Nach d. Vorgange der Socinian. Interpreten, ſo wie der Armen., Grotius, Wetſtein, welche beyde zu εἶχον die Gloſſe ſetzen destinatione tua, haben Röſſelt grammat. interpr. Cap. XVII. Opusc. II. p. 72., Löffler, zu Souveräns Verſuch S. 389., und Eckermann, Erklär. aller dunklen Stellen des N. T., die Stelle ſo gedeutet. Vergl. dagegen Flatt Symbolar. ad illustr. graviora quaed. dicta in Ev. Joan. P. 2. p. 8.

ser Gedanken, so ist die δόξα Christi im Joh. immer etwas Persönliches. Sie schließt das göttliche Seligkeitsbewußtseyn nothwendig in sich, aber sie ist ursprünglich die Theilnahme Christi an der göttlichen Natur und Würde, als Bedingung jener Seligkeit.* Die Willkühr der Ergänzung von προωρισμένῃ bey εἶχον läßt sich durch Berufung auf Matth. 25, 34. Ephes. 1, 4. 2 Tim. 1, 9. 1 Petri 1, 20. u. a. auf keine Weise entschuldigen [1]).

V. 6–8. Als Uebergang von V. 5. zu V. 9. haben diese Sätze die zwiefache Bestimmung, das Motiv der Bitte V. 5., nemlich τὸ ἔργ. ἐτελ. V. 4., weiter zu entwickeln, und eben dadurch auch die Fürbitte V. 9. zu begründen. Das Werk Christi auf Erden bestand vornehmlich in der Bildung einer gläubigen Jüngerschaft zur Fortsetzung dieses Werkes, oder, was dasselbe ist, zur Verherrlichung des Vaters durch apostolische Verkündigung der Wahrheit in seinem Namen. Indem Jesus die Vollendung seines Werkes von dieser Seite betend betrachtet, begründet er die Bitte für die Jünger, welche der Hülfe des Vaters eben so bedürftig als würdig sind.

V. 6. Ἐφανέρ. σου τὸ ὄνομα —. Deinen Namen, sagt er mit Nachdruck, vergl. 7, 17. Der Name Gottes, als des allein wahren V. 3., war den Jüngern, welche hier unter den ἀνθρώπ. οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου zu verstehen sind, im Allgemeinen aus dem A. T. nicht unbekannt, aber den heiligen Vaternamen, unter welchem Jesus selbst den allein wahren Gott anruft, mußte er ihnen erst kund thun. Dieses ὄνομα, der Inbegriff der ganzen Wahrheit und Gnade, wird gleichbedeutend mit

1) Schon Semler sagt zu d. St.: Quod alii hanc sententiam sic interpretantur, destinatione habebam, vim inferunt non solum huic orationi, sed et aliis partibus, quae non rarae aut obscurae in hoc libro et aliis scriptionibus exstant. — Si de destinatione sumatur, similiter de omnibus hominibus valet, habuerunt summam felicitatem (?) jam ante mundum conditum. Quid ergo Christus dixit?

λόγος τ. θ., vergl. V. 11. 17. 3 Joh. 7. — Nur ſofern die Jünger aus der Welt ἐκ τ. κόσμ. ausgewählt waren und den Zug des Vaters zum Sohne hatten, vergl. 6, 37 ff., konnte ihnen Jeſus das ὄνομα kund thun, ſie zu Boten deſſelben machen. — Σοὶ ἦσαν, fährt er fort; alſo waren ſie nicht ἐκ τ. κόσμου, vergl. 8, 47. 7, 17. 6, 45., ſondern gehörten Gott in dem Sinne an, daß ſie empfänglich waren für das Wort Gottes. Auf dieſe Weiſe vom Vater dem Sohne gegeben, ſind ſie gläubig geworden, haben das Wort des Vaters bewahrt [1]).

V. 7. 8. Hier iſt kein Fortſchritt, ſondern nur Entwicklung des Inhalts und der Entſtehung des Glaubens der Jünger. Wozu aber dieſe? Sie ſcheint der Compoſition anzugehören. Aber die Gedankenentfaltung iſt dem wirklich betenden Gemüthe nicht fremd; es erhebt ſich dadurch aus der Tiefe des Gefühls zur Klarheit. Hiernach iſt die Compoſition billig zu beurtheilen. — V. 7. drückt aus, daß die Jünger erkannten, es ſey alles, was der Herr lehre und thue, vom Vater, Gottes Wort und Werk. Aber dieſe Erkenntniß beruhte auf der Mittheilung der Gottesworte. Dieſer cauſale Zuſammenhang wird V. 8. ὅτι — — ausgedrückt. Der Glaubensproceß der Jünger wird geſchildert, wie zuerſt Jeſus die Worte Gottes mittheilt, die Jünger ſie aufnehmen, und ſo gläubig erkennen, daß er vom Vater ausgegangen, von ihm geſendet ſey. — So ſtehen die Jünger vor der Seele des betenden Herrn als ſolche, die in dem Glauben das ewige Leben haben, vergl. V. 3., und damit den apoſtoliſchen Beruf.

Lachmann hat V. 6. 7. u. 8., mit Ausnahme des δέδωκα αὐτοῖς, überall ſtatt der recepta δέδωκας, ἔδωκας nach ABD, wozu bey dem letzten ἔδωκας auch Cod. C kommt. Nach dieſer Leſeart wird von ἐφανέρ. V. 5. an

1) Lachm. hat aus BDL die Alexandr. Form τετήρηκαν, vergl. Buttm. ausführl. Gramm. 1. 352. Anm. 5.

der ganze Proceß aoriſtiſch gefaßt, alſo als eine Reihe hiſtoriſcher Momente, und nur in τετήρηκαν V. 6. ἔγνωκαν V. 7. und δέδωκα αὐτοῖς V. 8. tritt das Reſultat deſſelben in der Gegenwart hervor. Wer dieſen Unterſchied überſah, vertauſchte die Aoriſte ἔδωκας leicht mit den Perfecten. Οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τ. κόσμου V. 6. wird von Orig., Cyrill., Chryſoſt. mit dem folgenden σοὶ ἦσαν verbunden. Allein τοῖς ἀνθρώποις ohne Beſchränkung konnte Jeſus nicht ſagen. Auch ergiebt ſich aus dem Folgenden, daß er eben nur an ſeine Jünger dachte. Καὶ ἔγνωσαν V. 8. laſſen AD und Verc. aus, und Ver. überſetzt quia vere a te, Colb. quia a te vere. Die Worte erſcheinen leicht als Gloſſe zu ἔλαβον, aber wenn ἀληθῶς ὅτι echt iſt, kann, weil eine ſolche Inverſion im Joh. ohne Beyſpiel iſt, ἔγνωσαν nicht entbehrt werden.

V. 9–19. entfaltet ſich die Fürbitte für die Jünger. Vergl. wegen des Zuſammenhanges zu V. 6–8.

V. 9. ſchließt Jeſus die Fürbitte für die Welt aus. Darin liegt kein Calviniſcher Particularismus des Gebetes. Schon Luther trifft das Rechte, indem er ſagt [1]), für die Welt bitten und nicht für die Welt bitten, muß beydes recht und gut ſeyn. — In demſelben Sinne, wie für die Jünger, konnte Jeſus nicht für die Welt bitten. Dieß verbot die Heiligkeit, vergl. 1 Joh. 5, 16. Aber die Liebe gebot, für die Welt zu bitten, daß ſie gläubig werde, V. 20. Der Grund dieſer Fürbitte für die Jünger iſt, ὅτι σοί εἰσι, (nicht zu δέδωκάς μοι, ſondern zu ἐρωτῶ zu beziehen,) d. h. weil ſie als Gläubige Gott angehören. Der Grund für dieſe Motivirung der Fürbitte liegt in

V. 10. Die Jünger gehörten ſchon jetzt Gott und ihm an; ihr Glaube war ein Moment der gegenſeitigen Verherrlichung zwiſchen dem Vater und dem Sohne. So iſt

1) S. Luthers Werke von Walch. 8. S. 730 ff.

dieſe Fürbitte nur die nächſte weitere Entfaltung der Bitte V. 1 - 5. — V. 10. begründet V. 9. Wie Alles gemeinſam iſt zwiſchen Vater und Sohn, ſo auch die Jünger. Aber indem Gott ſie ihm gegeben hat, und ſie ſeine Gläubigen geworden ſind, iſt der Herr ſchon in ihnen verherrlicht, δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς [1]), ſie gehören zu ſeiner δόξα auf Erden, dieſe δόξα ſtellt ſich in ihnen dar. Alſo ſind ſie der Fürbitte würdig, während die Welt an ſich es nicht iſt.

V. 11. *Καὶ οὐκέτι — ἔρχομαι* motivirt die Fürbitte auch durch die Bedürftigkeit der Jünger. Proleptiſch ſagt Jeſus: Ich bin nicht mehr in der Welt, und (aber) dieſe ſind es. Dem οὐκέτι — entſpricht καὶ ἐγὼ πρ. σ. ἔρχομαι. Während ſie noch in der Welt bleiben, kommt er zum Vater, muß alſo, ihr bisheriger Paraklet, ſie verlaſſen. Bleiben ſie nicht bewahrt in dem Namen Gottes, ſo iſt das ganze Werk vergebens. Alſo: *Πάτερ ἅγιε* — — Die Heiligkeit ruft er an, als die das Gute in der Welt vor Befleckung und Zerſtreuung bewahrende Macht Gottes. — Die Bewahrung in dem Namen Gottes, oder dem Worte Gottes, der Wahrheit, vgl. V. 6. 17., hat zu ihrem Zwecke die Einheit der Jünger nach dem Urbilde aller wahren Gemeinſchaft, der Einheit zwiſchen dem Vater und dem Sohne. Jene Einheit der Jünger iſt ihre gegenſeitige Liebe, vergl. V. 26. Aber der Grund dieſer Liebe iſt die Treue gegen die empfangene Wahrheit. Ohne dieſe Treue und jene Gemeinſchaft konnten die Jünger ihr Werk nicht vollbringen.

Statt ᾧ, was ſchon Griesbach aus ABCEHKLMS u. a. aufgenommen hat, lieſt die recepta οὓς nach D** Copt. Aeth. Vlg. u. a., was aus V. 12. entſtanden ſeyn mag. — Die Leſeart ὃ D* u. a. iſt aus Auflöſung der

1) Die Leſeart ἐδόξασάς με D Cant. iſt nur eine Erklärung des δεδόξασμαι aus V. 1-5.

Attraction entſtanden. Euthym. erklärt ὄνομα ᾧ δέδ. μ. von der göttlichen δόξα Chriſti, ὃ ἔχω φύσει, — θεὸς γὰρ ἐγώ. — Wahrſcheinlich ſchwebte ihm dabey Philipp. 2, 9. vor. Joh. aber nennt die δόξα Chriſti nie τὸ ὄνομα τ. θ.

V. 12. entwickelt den Gedanken der Bedürftigkeit der Jünger nach dem Weggange Chriſti weiter. Bisher hat der Herr gegenwärtig ſie bewahren können. Fortan bedürfen ſie eines andern Paraklet, des Geiſtes der Wahrheit, wodurch ſie Gott bewahrt. — Aber indem dieß Jeſus ſagt, muß er wehmüthig des Einen gedenken, den er in der Treue nicht hat bewahren (bewachen) können. Ἐφύλαξα, mit ἐτήρ. ſynonym, drückt mehr als dieſes die bewachende Sorge aus. Judas Iſcharioth wird ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλ. genannt, vergl. 2 Theſſ. 2, 3. (vom Antichriſt), und Jeſ. 57, 4. (τέκνα ἀπωλείας, σπέρμα ἄνομον). Dieſer Hebraismus (υἱός), vergl. Matth. 8, 12., bezeichnet die natürliche Abhängigkeit, Angehörigkeit, Beſtimmtheit zu etwas. Judas erſcheint als ein ſolcher, deſſen Gemüthsart der bewahrenden Macht des Herrn widerſtand. Darum ging er verloren. Nicht die individuelle Prädeſtination zur ἀπώλεια iſt hier gemeint, ſondern die individuelle Beſtimmtheit der ſittlichen Natur in Judas, welche gegen den heiligenden Einfluß Chriſti verſchloſſen war. Aber dieſer Eine ging verloren nach göttlicher Fügung, d. h. nach der Ordnung der Gerechtigkeit Gottes in der Welt, welche in der altteſtam. Schrift, Pſ. 41, 10. vgl. 13, 18., beſtimmt iſt, und wonach wegen der menſchlichen Sünde auch in dem heiligſten Kreiſe ein Verräther iſt. So drückt Chriſtus durch ἵνα ἡ γραφὴ πληρ. ſeine Reſignation in die Ordnungen Gottes aus. — In dieſem Zuſammenhang iſt unmöglich, bey ἵνα — mit Kuinöl an die Weiſſagungen von dem Tode Chriſti zu denken. — Lachm. läßt das entbehrliche ἐν τῷ κόσμῳ (Cod. A) nach BC*DL 1. Copt. Sah. Vlg. It. Cyr. u. a. aus. Es ſcheint aus V. 11. entſtanden zu ſeyn. Vor ἐφύλαξα hat Lachm. in Klammern καὶ nach

BC Cant. Hil. Dadurch wird ἐφύλ. ein bloßes angehängtes Synonym. von ἐτήρουν, und οὓς δέδωκάς μοι ein nachſchleppender, unnöthiger Zuſatz.

V. 13. Eben in dem Augenblicke des Scheidens, der Rückkehr zum Vater (νῦν δὲ πρ. σ. ἔρχ. vgl. V. 12. ὅτε ἤμην ἐν τ. κ.), ſpricht der Herr die Bitte (ταῦτα geht auf V. 11.) noch in der Welt, damit die Jünger, indem ſie ſo ihn beten hören, die volle Zuverſicht zu ihrem Werke gewinnen. Dieß letztere wird ſo ausgedrückt, ἵνα ἔχωσι τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν αὐτοῖς, vergl. 15, 11. Die heilige Freude Chriſti nemlich, welche in ihm auf der Einheit mit dem Vater beruhete, war, ſofern ſie glaubten, auch ſchon in den Jüngern, aber unvollkommen, wie ihr Glaube. Fortan ſollen ſie Glauben und Freude vollkommen in ſich haben, ohne Fragen und Angſt.

Durch ἐν τῷ κόσμῳ λαλῶ entſteht der Gegenſatz der dieſſeitigen und jenſeitigen Fürbitte. Durch dieſen Gegenſatz wird das laute Sprechen des Gebetes in Gegenwart der Jünger hervorgehoben.

V. 14. vergl. 15, 18 ff. Durch die Mittheilung (und Aufnahme) des göttlichen Wortes traten die Jünger in Gegenſatz mit der Welt, wurden Gegenſtände ihres Haſſes. Hierin liegt nicht nur ihre Bedürftigkeit, ſondern auch Würdigkeit. — Statt ἐμίσησεν wäre μισεῖ (D 40. 63. 73. 77. Cant. Verc.) der Parallele 15, 18. entſprechender. Aber wie die Mittheilung ſchon geſchehen war, δέδωκα, ſo hatte die Welt auch ſchon den Haß gegen die Jünger gefaßt, der nachher in Verfolgung ausbrach. Hierdurch wird ἐμίσησεν gerechtfertigt, nicht durch den prophetiſchen Charakter des Gebets.

V. 15. 16. enthält die nähere negative und poſitive Beſtimmung der Bitte V. 11. Leiden und Kampf mit der Welt kann der Herr den Jüngern nicht erſparen; ſie müſſen in der Welt wirken, ſomit darin bleiben, ſo lange es Gott gefällt. Alſo kein weichliches ἵνα ἄρῃς — ἐκ τ.

κόσμου, um ihnen den Kampf zu erſparen, ſondern das kräftige ἵνα τηρ. — ἐκ τ. πονηροῦ, — mitten in der von dem πονηρός, dem Weltfürſten, beherrſchten Welt frey von der Macht des Böſen. Die göttliche Bewahrung, als eine ſittliche, ſchließt die eigene Thätigkeit in ſich; aber dieſe bedarf alle Zeit des Gebets: Führe uns nicht in Verſuchung u. ſ. w. In der Zuſammenſtellung der beyden Formeln: αἴρειν ἐκ τ. κόσμου, e mundo (vita) tollere, und τηρ. ἐκ τ. πονηρ. liegt eine Art von Paronomaſie. In dem letzteren iſt der Begriff des erſteren wieder aufgenommen, und ſo die Prägnanz der von der Macht des Böſen befreyenden Bewahrung entſtanden, vergl. Apok. 3, 10. — Wegen des nahe liegenden Begriffs des ἄρχων τ. κ. kann ἐκ τ. πονηροῦ nicht als abſtractes Neutrum genommen werden, ſondern nur als concrete Perſon, ὁ πονηρός, vergl. 1 Joh. 2, 13. 14. 3, 12. 5, 18. 19.

V. 16. 17. Sind ſie ſo wenig, wie der Sohn, aus der Welt, V. 16. vergl. V. 14., ſo ſind ſie auch würdig, vom Vater geheiligt zu werden, wie der Sohn, vergl. 10, 36. So verbindet ſich mit V. 16. die Bitte V. 17. ἁγίασον — die poſitive Seite des τηρήσῃς — ἐκ τ. πονηροῦ, und die nähere Beſtimmung der Bitte V. 11. τήρησον — —. Die göttliche Bewahrung hat ihren poſitiven Grund in der göttlichen Heiligung. Wie 10, 36. die Heiligung des Sohnes unmittelbar mit der Sendung deſſelben verknüpft iſt, ſo auch hier mit dem ἁγιάζειν der Jünger durch den Vater die Sendung derſelben durch den Sohn V. 18. Aber Heiligung und apoſtoliſche Sendung ſind nicht ein und daſſelbe; dieſe wird durch jene begründet, aber jene kann auch ohne die beſondere Berufung zum Apoſtelamte gedacht werden und iſt die innere göttliche Lebensweiſe überhaupt. Das heilige Lebenselement, das Mittel der göttlichen Heiligung, iſt die Wahrheit, im Gegenſatz gegen das ψεῦδος, die πλάνη der Welt. Nach 14, 17. 15, 26. 16, 7 ff. iſt es das πνεῦμα τ. ἀληθ., wo-

durch Gott die Jünger heiligt, zu Heiligen macht. So iſt ἐν τῇ ἀληθείᾳ nicht im Dienſte der Wahrheit, wie Meyer aus einer Brachylogie erklärt, ſondern kraft, mittels der Wahrheit, vergl. 1 Kor. 7, 14. Hebr. 10, 29. Man kann nicht ſagen ἐν ſtehe für διά. Der Unterſchied beyder Präpoſitionen bey ἁγιάζ. wird aus Hebr. 10, 10. deutlich. Ἐν bezeichnet den inneren Wirkungsgrund der Heiligung, διὰ das äußere Mittel. Je mehr alſo die ἀλήθεια ein Inneres iſt, das πν. τ. ἀληθ., deſto weniger konnte Joh. διὰ τῆς ἀληθ. ſagen, während er vielleicht διὰ τ. λόγου geſagt haben würde, vergl. 1 Tim. 4, 5.

Lachm. läßt σου hinter ἀληθ. weg, nach ABC*DL 1. Vlg. It. Cyr. (der es nur im Commentar hat, es iſt alſo exeget. Leſeart), mit Recht.

Der Zuſatz ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθ. ἐστιν ſoll dieſe Bitte mit der Bitte V. 11. τήρησον — ἐν τῷ ὀνόματί σου verbinden, darauf zurückführen, ſofern eben das ὄνομα Gottes das Wort Gottes war. Man erwartet ἡ ἀλήθ., wie B lieſt. Aber im Prädicatbegriff gebraucht Joh. gern das artikelloſe Subſtantiv, vergl. 4, 24. 1 Joh. 4, 16.

V. 18. Die Bitte V. 17. bezog ſich auf den apoſtoliſchen Beruf der Jünger. Dieſe Beziehung tritt nun beſtimmt hervor. Aber wie iſt V. 18. mit V. 17. verbunden? Jeſus hebt hier die innere Nothwendigkeit der Sendung der Jünger hervor. Dieſe iſt die nothwendige Fortſetzung ſeiner Sendung vom Vater, und hat an dieſer ihr Vorbild, ihren Grund, vergl. 20, 21. Aber nicht in dieſem Gedanken liegt das Verbindende, ſondern darin, daß die Apoſtel in die Welt ausgeſendet werden, wo ſie der heiligenden Macht von Oben bedürfen, um bewahrt zu werden, ſo wie Chriſtus nur als der vom Vater Geheiligte in die Welt geſendet werden konnte. Καγὼ ἀπέστειλα — erklärt ſich aus dem proleptiſchen Charakter des Gebets, und daraus, daß die Jünger bereits den Beruf, die Beſtimmung dafür bekommen hatten, vgl. 15, 16. ἔθηκα ὑμᾶς.

V. 19. schließt sich so an: Das ἁγιάζειν der Jünger in der Wahrheit von Seiten des Vaters V. 17. ist kein absolut neuer Lebensanfang in ihnen, sondern ein Bewahren in dem Namen Gottes, welchen sie schon aufgenommen haben, V. 11., also nur die nothwendige Fortsetzung, Verklärung des Werkes Christi in ihnen. Dieses bedingende Moment jener Bitte V. 17. wird hier bestimmter hervorgehoben. Wie Christus V. 6 ff. dadurch, daß er sagt, er habe den Jüngern das Wort mitgetheilt und sie zu Gläubigen gemacht, die Bitte V. 11. motivirt, daß der Vater sie in dem Worte bewahren möge, so begründet er hier die Bitte V. 17. ἁγίασον — dadurch, daß er erklärt, er habe in den Jüngern bereits die Heiligung angefangen. Aber wie und wodurch? Durch seinen Tod, wozu er sich eben anschickte, riß er die Jünger vorzugsweise von der Welt los, und versetzte sie in die heilige Lebenssphäre der göttlichen Wahrheit. So sagt er: καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν. Man hat aber, weil ἁγίασον V. 17. eine wesentliche Beziehung auf die Weihe zum Apostelamte hat, auch ἁγιάζειν Exod. 29, 1. 40, 13. von der priesterlichen Amtsweihe gebraucht wird, ἐγὼ ἁγιάζω ἐμ. wohl so erklärt [1]): me tibi, ministerio tuo consecravi, — munus legati tui suscepi eorum causa. Allein schon das Präsens ἁγιάζω ist dagegen. Denn in diesem Sinne war der Herr von Geburt an geheiligt, er war der geborene Christus. Auch konnte er von seiner Berufung und Sendung nicht sagen, ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, denn er sendete sich nicht selbst, vergl. V. 18., sondern der Vater hatte ihn geheiligt und gesendet 10, 36. Schon die Griech. Interpreten erklären richtig ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτὸν von der Weihung zum Todesopfer; Euthym. sagt: ἐγὼ ἑκουσίως θυσιάζω ἐμαυτόν. Diese Erklärung wird wie durch den Zusammenhang (s. oben), so durch den Sprachgebrauch

1) S. Heumann, Kuinöl zu d. St. u. Rösselt, a. a. O. p. 80.

gerechtfertigt, vergl. Lev. 22, 2, 3. Deut. 15, 19 ff. (ἁγιάσεις — κυρίῳ τῷ θεῷ σου — οὐ θύσεις αὐτὸ κυρίῳ τῷ θεῷ σου) Röm. 15, 16. In dieſem Sinne heiligt, weihet ſich Chriſtus für die Jünger, zu ihrem Heile, ὑπὲρ wie 10, 15. 6, 51. Das folgende ἵνα ὦσι καὶ αὐτοὶ [1]) ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ iſt die nähere Beſtimmung des Zweckes, der in ὑπὲρ αὐτῶν liegt. Euthym. erklärt: ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσι τεθυμένοι ἐν ἀληθινῇ θυσίᾳ nach Röm. 12, 1. Aber der Zuſammenhang geſtattet weder an das wirkliche Martyrthum der Jünger, noch an den Gegenſatz der geiſtigen, wahren und bloß typiſchen Opferung zu denken. Das wirkliche Martyrthum der Jünger könnte durch καὶ αὐτοὶ angedeutet ſeyn, aber für den unmittelbaren Zweck des Opfertodes Chriſti lag es zu fern und war nichts ſchlechthin Nothwendiges. Die beſtändige geiſtige Selbſtopferung aber war unter der Nachfolge Jeſu begriffen als eine Selbſtthätigkeit der Jünger, die ſchwerlich durch die paſſive Form ausgedrückt ſeyn würde, wiewohl das Perf. Paſſ. mediale Bedeutung haben kann. Durch ἐν ἀληθείᾳ wird die Zweckbeſtimmung ἵνα — auf ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ V. 17. zurückgeführt, ſo daß beydes weſentlich als daſſelbe erſcheint. Zwar fehlt hier der Artikel, ſo daß der Schein entſteht, als ſey ἐν ἀληθείᾳ gleich ἀληθῶς. Allein der Gegenſatz der äußerlichen und innerlichen wahren Weihung liegt gar nicht im Gedankengange, und das Fehlen des Artikels hat nichts auf ſich, da nach V. 17. kein Zweifel ſeyn kann, welche Wahrheit gemeint iſt. Auch 1, 14. ſteht ἀλήθ. ohne Artikel von der beſtimmten göttlichen Wahrheit, und 2 Joh. 3. ἐν ἀληθείᾳ κ. ἀγάπῃ, V. 4. 3 Joh. 3. περιπατ. ἐν ἀληθείᾳ, wo an die adverbiale Formel nicht gedacht werden kann, vergl. 3 Joh. 4., wo AB ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπ. leſen. — Entſpricht nun ἡγιασμ. ἐν ἀληθείᾳ dem

1) So lieſt Lachm. nach der Mehrzahl der beſten Zeugen.

ἁγίασον — ἐν τῇ ἀληθείᾳ, so ist der Zustand der Jünger (ἡγιασμένοι als Ausdruck des Zustandes s. AG. 20, 32. 26, 18. 1 Kor. 1, 2. Hebr. 10, 10.) gemeint, worin sie durch die Wahrheit geheiligt, ἅγιοι, sind. Damit sie in diesen Zustand kommen, also die Bitte V. 17. erhört werden könne, weihet sich der Herr für sie dem Tode. Durch diesen Tod nemlich wurden sie der Welt, der Herrschaft der σάρξ entnommen, und in eine geistige Beziehung zu dem Erlöser gesetzt, welche ihnen möglich machte, die heilige Wahrheit als heiligendes Princip in sich aufzunehmen. In καὶ αὐτοὶ liegt eine Beziehung auf das ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν. Nemlich gerade im heiligen Todesopfer erscheint der Herr vorzugsweise als ἅγιος; dadurch sollen auch die Jünger ἅγιοι werden.

V. 20. 21. erweitert sich die Fürbitte zur Bitte für die ganze zukünftige Glaubensgemeinschaft. Statt πιστευσάντων hat schon Griesb. das allein hinreichend beglaubigte πιστευόντων aufgenommen. Dieses Präsens ist zeitlos gedacht. Der Inhalt der Bitte ist nach de Wette noch V. 11. τήρ. αὐτ., und ἵνα πάντες ἓν ὦσι — — der nächste Zweck der Bewahrung. Hierauf leitet πάντες, worin die Apostel mitbegriffen sind. Aber viel näher liegt, das erste und zweyte ἵνα als Inhalt der Bitte zu nehmen, vgl. V. 15., worin die Bitte um Bewahrung V. 11. mitgesetzt ist. Für die Menge der Gläubigen bittet Jesus sehr natürlich um die Einheit in gegenseitiger Liebe, nach dem Urbilde der Einheit zwischen Vater und Sohn. Aber nicht bloß Urbild soll diese vollkommene Einheit des Vaters und Sohnes seyn, sondern auch Grund der Gemeinschaft der Gläubigen, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν [ἓν] ὦσιν, vgl. 1 Joh. 1, 3. — BC*D Ver. Verc. Colb. Cant. lassen ἓν aus, während A und Orig., Cypr. es haben. Hilarius schwankt. Der Gedanke verändert sich, je nachdem man ἓν liest oder nicht. Im erstern Falle ist das zweyte ἵνα reine Wiederaufnahme des ersten mit dem Zusatze ἐν ἡμῖν,

im zweyten Falle insofern dem ersten subordinirt, als die gegenseitige Liebe nach dem Urbilde des Vaters und Sohnes in den Gläubigen die Gemeinschaft und Einheit mit dem Vater und Sohne bewirkt. Aber, obwohl dieser Gedanke an sich richtig ist, so liegt doch in καὶ αὐτοὶ eine Wehr dagegen, es müßte denn darin die Zusammenfassung der πιστ. διὰ τ. λόγου αὐτῶν mit den Aposteln liegen sollen. Aber diese ist schon durch πάντας geschehen. Bezieht sich demnach καὶ auf καθώς, so ist ἓν wahrscheinlich echt.

Der Endzweck dieser Bitte, durch das letzte ἵνα bezeichnet, ist die Verherrlichung des Sohnes und des Vaters. Denn indem die Welt, durch den Eindruck von der Gemeinschaft der Gläubigen unter einander und mit dem Vater und dem Sohne mächtig angeregt, glaubt, daß der Vater den Sohn gesendet, hat sie das ewige Leben, vergl. V. 3. Dieß aber ist die Verherrlichung des Vaters und Sohnes in der Welt, vergl. V. 1. 2. Die geschichtliche Erfüllung dieses Wortes beginnt schon AG. 2, 47. 4, 32. — Diese stille Mission des Evangeliums in seinen Wirkungen hat seitdem nie aufgehört. —

V. 22. 23. Die Erfüllung der Bitte des Sohnes V. 20. 21. beruht darauf, daß er den Jüngern und den Gläubigen allen seine δόξα mitgetheilt hat.

Ueber τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς (Lachm. ἔδωκάς vgl. zu V. 6–8.) μοι, δέδωκα αὐτοῖς s. zu V. 3. Die δόξα Christi ist hier die δόξα des eingeborenen Sohnes 1, 14. Indem er sie den Gläubigen mittheilt, entsteht in diesen die δόξα der Kindschaft Gottes, somit die ζωὴ αἰώνιος, vergl. V. 2. 3., — nicht die Wunderkraft, oder apostolische Dignität. Christus hat diese δόξα bereits den Gläubigen, — nicht bestimmt, sondern mitgetheilt, vergl. 14, 27. Im Glauben besitzen sie dieselbe, als Grund ihrer Einheit, ihrer Liebesgemeinschaft unter einander, und mit dem Sohne und dem Vater, vergl. 1 Joh. 5, 1. 2. Demnach ist diese vollkommene Einheit der Zweck der Mittheil-

lung jener δόξα. — Nicht ohne Construction, denn das temp. finit. liegt in dem vorhergehenden ὦσι und ἐσμεν versteckt, schließt sich V. 23. ἐγὼ ἐν αὐτοῖς κ. σὺ ἐν ἐμοὶ an, als die kürzere Formel der in einander liegenden gegenseitigen Gemeinschaft der Gläubigen, des Vaters und Sohnes. — Wird vor dem dritten ἵνα καὶ (Cod. A) gelesen, so wird damit zugleich das zweyte dem ersten subordinirt; fehlt es, so wird das zweyte dem ersten coordinirt, epexegetisch parallel. Im letzteren Falle wird der Satz mit V. 21. logisch conformer und zusammenhängender. Daher ziehe ich vor, jenes καὶ mit Rinck und Lachm. auf die Auctorität von DL Cant. Verc. u. a. zu streichen [1]). — Das zweyte ἵνα ὦσι — faßt das erste ἵνα ὦσι ἓν καθὼς — ἐν ἐμοὶ zusammen in dem Begriff der vollendeten Einheit. Τετελ. εἰς ἕν — vgl. 1 Joh. 4, 18. und 5, 8. — Der Zustand des Vollendetseyns hat in dem ἓν εἶναι sein Ziel, seinen Vollendungspunct, daher εἰς ἕν. Der Zweck dieser vollkommenen Einheit wird wie V. 21. bezeichnet, das erkennende Glauben πιστ. V. 21. und das gläubige Erkennen γινώσκ. hier, ist ein und dasselbe. Aber es wird hinzugefügt καὶ ἠγάπ. — Statt des ersten ἠγάπησας (Cod. AB und Colb.) bieten D 42. 96. 97. Cant. Ver. Verc. ἠγάπησα. Aber würde dann nicht, um den Wechsel der Personen mehr hervorzuheben, ἐγὼ stehen müssen? Auch ist ἠγάπησας dem Zusammenhange entsprechender. Bey der Sendung des Sohnes ist natürlich an die Liebe des Vaters zu denken, aus welcher er zur Rettung der Welt den Sohn gesendet, 3, 16. Die Liebe des Vaters zu den Gläubigen, den Kindern Gottes, entspricht der Liebe desselben zum Sohne; jene beruht auf dieser. Die vollkommene Liebesgemeinschaft der Christen ist die vollkommenste Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen.

1) Ver. und Colb. auch die Vlg. haben bloß et, ohne ut zu wiederholen; nach Rinck lucubr. crit. zu d. St. auch Cod. 1.

V. 24. Der höchste Liebeswille des fürbittenden Herrn ist noch nicht erschöpft mit der Bitte um das diesseitige Heil seiner Gläubigen. Er will, sein Wille aber ist Gebet zum Vater, daß sie auch jenseits mit ihm vereinigt seyn sollen, vergl. 12, 26. 14, 1–3. Erst in diesem jenseitigen Vereinigtseyn mit Christo gelangen die Gläubigen, die dem Sohne vom Vater gegeben sind, durch den Tod hindurch zur vollen ζωὴ αἰώνιος. — Hier und V. 25. liest Lachm. nach AB πατήρ. Dieselben Handschriften haben aber V. 1. πάτερ, A auch V. 11., wo aber B πατὴρ hat. Unterscheidet B Ausruf V. 11. und 24. und Anrede V. 1.? Aber da er V. 25. auch δίκαιε hat, muß er πατὴρ als Vocativform gebraucht haben. Nachdrucksvoll steht der Relativsatz οὓς ἔδωκάς μοι (wie Lachm. nach AB liest, s. zu V. 6–8.) voran. Ueber ὅπου εἰμὶ ἐγὼ s. 12, 26. — — Der Zweck der jenseitigen Vereinigung ist nicht äußeres Betrachten der absoluten Herrlichkeit des Sohnes (zur Rechten des Vaters), sondern das theilnehmende Schauen, θεωρεῖν, vergl. 8, 51. Nach 1 Joh. 3, 2. liegt in dem ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι auch das ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, also auch die Theilnahme an der δόξα Christi, vergl. Röm. 8, 17. Die δόξα Christi in dem jenseitigen Vollendungszustande ist die ihm als Logos vom Vater gegebene, welche nach seiner Rückkehr wieder in ihrer Absolutheit erscheint. Als Logos hatte er dieselbe von Natur, ehe die Welt war V. 5., aber vom Vater empfangen, ἣν δέδωκάς μοι (wie Lachm. nach ADLM 1. 69. u. a. liest). Hierin liegt ein Verhältniß der Subordination, wovon unmöglich ist, die Joh. Logoslehre zu befreyen. Wie wenig Joh. das Verhältniß des Vaters zum Sohne nur metaphysisch, sondern immer zugleich ethisch faßt, zeigt der Zusatz ὅτι u. s. w. Der Grund der Mittheilung der göttlichen δόξα an den Sohn ist die Liebe des Vaters zum Sohne, die ewige, πρὸ

καταβ. κ. (Epheſ. 1, 4. 1 Petri 1, 20. Hebr. 4, 3. [1]) u. a.) von der Welt unabhängige, ſchlechthin freye, ſchöpferiſche.

V. 25. 26. Nach vollendeter Fürbitte ſchließt das Gebet mit der Anrufung der Gerechtigkeit des heiligen Vaters. Unmittelbar auf dieſe Anrufung folgt die Darſtellung des Gegenſatzes zwiſchen der Welt, welche den Vater nicht erkannt hat, nicht hat erkennen wollen, trotz der Offenbarung ſeines Namens, und zwiſchen dem betenden Sohne, der den Vater erkannt und verkündigt hat, ſammt denen, welche dieſe Verkündigung gläubig aufgenommen haben. Dieſer Gegenſatz iſt das Gebiet der richtenden, vergeltenden Gerechtigkeit Gottes. Eben im Begriff, dieſen Gegenſatz oder Kampf zur Entſcheidung zu bringen, ruft Chriſtus, obwohl ſchon im Gefühl des unfehlbaren Sieges, 16, 33. 14, 30. 31., die Gerechtigkeit des Vaters an, auf der ſein Sieg über die Welt beruht. Was von Kap. 20. an folgt, iſt die nächſte Erhörung dieſer Bitte. Die Beſtrafung und Belohnung wird aber nicht ausdrücklich gefordert, ſondern ſchweigend Gott anheimgeſtellt.

Καὶ ὁ κόσμος — ἐγὼ δὲ — καὶ οὗτοι —. *Καὶ* vor *ὁ κόσμος*, von D Ver. Colb. Brix. Vlg. ausgeſtoßen, wird durch AB Verc. und durch ſeine Schwierigkeit geſchützt [2]). Iſt es echt, ſo verbindet es den Satz *ὁ κόσμ.* — entweder mit dem Vorhergehenden, oder mit dem Folgenden. Lachmann verbindet die Worte *πατὴρ δίκαιε, καὶ ὁ κ. σε οὐκ ἔγνω* mit V. 24. zu einem Satze, ſo daß erſt mit *ἐγὼ δὲ* ein neuer Satz oder Halbſatz beginnt, der bis Ende V. 26. fortgeht. In dieſem Falle kann man *καὶ ὁ κ.* — nur ſo verſtehen: Und doch, gerechter Vater, hat die Welt Dich nicht erkannt, obwohl Du mich ſchon vor Grundlegung der Welt geliebt haſt. Dieſer Gedanke

1) Vergl. Bleek zu dieſer Stelle über den Begriff d. *καταβ. κόσμ.*

2) Nach Rinck lucubr. crit. p. 350. ſoll *καὶ* aus der Dittographie der Endung von *δίκαιε* entſtanden ſeyn. Sehr unwahrſcheinlich!

würde an 1, 10. vergl. V. 5. erinnern, aber dadurch um nichts erträglicher werden. Wer kann ſich denken, daß Joh. am Ende bloß durch den Begriff πρὸ καταβ. κόσμου auf καὶ ὁ κόσμ. σε οὐκ ἔγνω gekommen ſeyn ſollte, da in dem Nebengedanken ὅτι ἠγάπ. u. ſ. w. kein Motiv zu dem Gegenſatze καὶ ὁ κόσμ. liegt, wie es 1, 10. klar hervortritt? Auch die eben nur ſich dazwiſchenklemmende Anrede πάτ. δικ. iſt unerträglich. Die Gebetsanrede, welche bisher immer feyerlich am Anfang der Sätze hervortritt V. 1. 11. 24., iſt hier als flüchtiges Zwiſchenwort um ſo weniger ſtatthaft, da ſie ein neues, bedeutungsvolles Epitheton δίκαιε mit ſich führt. — Meyer, obwohl die gewöhnliche Interpunction feſthaltend, giebt doch dem καί in der Bedeutung von eben, die Beziehung auf πρὸ καταβ. u. V. 24. Allein, nachdem ſchon mit der feyerlichen Anrede πάτ. δίκαιε ein neues Moment eingetreten, iſt eine ſolche faſt zu einer zufälligen Gedankenaſſonanz herabſinkende Zurückbeziehung undenkbar. Eher könnte man καὶ mit der Anrede πάτ. δίκαιε verbunden denken. Indem nemlich Jeſus die Gerechtigkeit Gottes anruft, drängt ſich ihm plötzlich der ſchmerzliche Gedanke auf, daß der gerechte Vater Alle zur Erkenntniß ſeines Namens V. 26., oder zur Seligkeit V. 24. beſtimmt habe, und die Welt doch widerſtrebe. Eben das Plötzliche, ſchmerzlich Andringende dieſes Gedankens oder Contraſtes, ſagt man [1]), drückt καὶ aus, ähnlich, wie das fragende καὶ Mark. 10, 26. 4, 13. 1 Kor. 5, 2. Joh. 9, 36. Allein nur die Anrufung der Liebe Gottes konnte auf eine ſolche Gedankenverbindung führen; die Form derſelben aber würde immer etwas Auffallendes behalten. Die Idee der entſcheidenden, vergeltenden Gerechtigkeit nöthigt, καὶ ὁ κόσμ. mit dem Folgenden zu verbinden zur vollen Darſtellung des Gegenſatzes zwiſchen der Welt und der theokratiſchen Gemeinſchaft, worüber die richter-

1) S. die zweyte Ausg. m. Comment., vgl. Winer's Gramm. §. 57. S. 416.

liche Gerechtigkeit des Vaters jetzt zu entscheiden hat. So versteht die Stelle schon Theophylakt. Hiernach ist καὶ ὁ κόσμ. mit — ἐγὼ δὲ — und καὶ οὗτοι zusammenzufassen, so daß das letzte καὶ das Gleichartige, Zusammengehörige, den Herrn und die Jünger, die theokratische Gemeinde, das erste aber das einander Widersprechende, die Welt und den Herrn, verbindet. Die Verbindung des Contrastirenden durch καὶ — καὶ haben wir bey Joh. 6, 36. 15, 24. Hier gebraucht er für das zweyte καί, nach classischem Sprachgebrauch, δέ. Τε — mit folgendem δέ, sagt Rost[1]), gebrauchen die Classiker häufig, wenn die verbundenen Glieder entgegengesetzte Begriffe, wie hier ὁ κόσμος und ἐγώ, enthalten, wozu auch der Fall gehört, wenn das eine Glied negativ, das andere positiv ist, was hier ebenfalls Statt findet, οὐκ ἔγνω — ἐγὼ ἔγνων. Von dieser Construction finden wir Beyspiele AG. 19, 3. 22, 8. 28. Nach der Regel hätte Joh. ὅ τε κόσμος — ἐγὼ δὲ schreiben müssen. Aber selbst das καὶ ist nicht ohne classischen Vorgang, vergl. Plat. Menex. 235. E. ἅπερ καὶ ἄλλους πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς πεποίηκεν ῥήτορας, ἕνα δὲ καὶ διαφέροντα cet. Eryx. 393. E. ὅσοιπερ καὶ ἐλάχιστα ἐξαμαρτάνοιεν, τὰ δὲ πλεῖστα κατορθοῖεν. — Hiernach fasse ich die Stelle so: Während die Welt, ungeachtet meiner Offenbarung Deines Namens V. 6., Dich nicht erkannte, erkannte doch ich Dich, und durch mich diese hier, vergl. V. 26. — Die Erkenntniß der Jünger aber beruhte darauf, daß sie den Sohn erkannten als vom Vater gesendet. — V. 26. entwickelt sich der Gedanke abschließend so: Nicht nur hat Christus den Jüngern bisher den Namen des Vaters (V. 6.) kund gethan, sondern er wird auch (καὶ — καὶ) vermöge des Geistes der Wahrheit darin fortfahren, damit ihre, jetzt noch unvollkommene Erkenntniß sich vollende, vergl. 16, 13 ff. Davon aber ist der

1) Gr. Gramm. 6te Aufl. S. 725 f., wo mehrere Beyspiele.

praktiſche Zweck dieſer, daß die Liebe des Vaters gegen den Sohn und damit auch der Sohn ſelbſt in den Jüngern ſey. Das heißt, die Liebe des Vaters, welche er in dem Sohne dargeſtellt hat V. 24., ſoll auch den Jüngern, den Kindern Gottes, die in dem Sohne den Vater erkannt haben, zu Theil werden. Nur ſofern die Jünger Kinder Gottes nach dem Muſter des Sohnes ſind, kann der Vater ſie ſo, wie den Sohn, lieben. Macht aber der Vater mit ſeiner Liebe in den Jüngern Wohnung, kann auch der Sohn mit ſeiner Liebe, ſ. 14, 20–23. Dieß iſt der Vollendungszuſtand der Gläubigen, welche 1 Brief 1, 3. als Gemeinſchaft mit dem Vater und dem Sohne bezeichnet. Hiermit ſchließt das Gebet. Ἡ ἀγάπη, ἣν ἠγάπ. με, verſchieden von ᾗ ἠγάπ. vergl. zu 3, 29., mit doppeltem Accuſativ ἣν ἠγάπ. με — iſt eine emphatiſche, echt Griech. Formel [1]), worin durch den erſten Accuſativ des abſoluten Objects das Verbum zum Begriff der abſoluten Liebeserweiſung erhoben, durch den zweyten, perſönlichen Accuſativ, die thatſächliche Erſcheinung derſelben an dem Sohne ausgedrückt wird. — Nicht die ſubjective Liebe der Gläubigen untereinander oder zu Gott iſt gemeint, ſondern, wie der Zuſammenhang fordert, die Liebe des Vaters, welche an den Gläubigen, als Kindern Gottes, ihren Gegenſtand hat; dieſe Liebe erfahren die Gläubigen in und an ſich, vergl. 1 Joh. 4, 16., je mehr ſie den Vater durch Chriſtum erkennen, und dieſer in ihnen iſt.

Während dieſes Gebet von jeher in der Kirche als reinſter und ſchönſter Ausdruck der höchſten Andacht Chriſti hochgehalten worden iſt [2]), iſt es der neueren Kritik nach

1) S. Bernhardy's Syntax. S. 121.

2) Wir heben aus dem Chorus der begeiſterten Lobredner dieſes Kapitels nur folgende Stimmen hervor. Luther ſagt: Und iſt fürwahr aus der Maaßen ein heftig, herzlich Gebet, darinnen er den Abgrund des Herzens, beyde, gegen uns und ſeinen Va-

Form und Inhalt unnatürlich, zu lang, trocken, den Verhältnissen wenig oder gar nicht entsprechend, nicht als unmittelbarer Erguß des betenden Herzens, sondern als Product der Reflexion, eher als eine Rede über Jesum, denn als eine Rede von ihm erschienen. Außerdem stehe daſſelbe, sagt man, mit der synoptischen Erzählung Matth. 26, 36 ff. Mark. 14, 32 ff. und Luk. 22, 40 ff. in unauflöslichem Widerspruch. Nach diesem Gebete voll göttlicher Zuversicht und freudigen Siegesmuthes könne Jesus nicht in Gethsemane schon wenige Stunden darauf in eine solche Todesangst, solches Zittern und Zagen gerathen seyn, wie dort erzählt werde. Entweder also die synopt. Erzählung oder das Joh. Gebet sey erdichtet. Jene möge den Seelenkampf Jesu etwas zu stark geschildert haben, aber im Allgemeinen habe sie den Charakter der Glaubwürdigkeit; der dreyfachen Bezeugung der synopt. Tradition gegenüber könne die isolirte Johanneiſche Compoſition mit ihren innern Unwahrscheinlichkeiten nicht beſtehen. Der Apoſtel Joh., nach der synopt. Tradition einer der drey auserwählten Zeugen im Garten Matth. 26, 37.,

der eröffnet und ganz herausschüttet. Es sind aber solche Worte, die in unſern Ohren, so sie ohne Geist hören, lauten als lauter Kindertheidinge, die weder Kraft noch Saft haben, ja nicht werth seyen zu reden. Denn Vernunft und menschliche Weisheit hält nichts von dem, so man nicht mit prächtigen, hochklebenden Worten vorgiebt; und aufmutzet, daß jedermann Augen und Ohren aufsperren muß. — So schlecht und einfältig es klinget, so tief, reich und weit ist es, daß Niemand ergründen kann. — Melanchthon bezeugt: digniorem, nec sanctiorem, nec fructuosiorem, nec magis patheticam vocem in coelo ac terra unquam audiam; fuisse, quam hanc ipsius filii dei precationem. Von Spener wird in deſſen Lebensbeſchr. von Canstein S. 145 ff. erzählt, daß er den Abend vor seinem Abschiede das 17te Kap. St. Joh. sich drey Mahle nach einander habe vorlesen lassen, — dabey zu gedenken, daß er dieſes Kapitel besonders sehr geliebet, niemahls aber darüber habe predigen wollen, mit Bezeugen, daß er es nicht verstünde und überstiege derselbigen rechter Verstand auch das Maaß des Glaubens, so der Herr den Seinigen in ihrer Wallfahrt pflege mitzutheilen. Vergl. außerdem Lampe, Beygel, Semler zu d. St. und Herder, Von Gottes Sohn u. ſ. w. S. 198. 199.

habe von jenem Seelenkampfe Jesu wissen, und den Widerspruch zwischen demselben und seiner Gebetscomposition bedenken und lösen müssen. Also sey das Gebet, wie so vieles andere oder am Ende alles im Evangelium, reine Erdichtung des Pseudojohannes, der entweder von der synopt. Erzählung nichts gewußt, oder absichtlich geschwiegen habe, damit sein erdichtetes Gebet von daher keinen Widerspruch bey den Lesern erfahren, und sein Christus als der sich immer gleiche starke Gottessohn in keinem Widerspruche mit sich selbst und ohne alle menschliche Schwäche erscheinen möge. Milder gestimmt können wir zugeben, daß das Gebet, wie die früheren Abschiedsreden, einzelne echte Aussprüche Christi enthalte, z. B. 17, 12., aber das Ganze erscheine als Product eines Mannes, der schon weit vorwärts im Erfolge stehe, und deßwegen die Gestalt Jesu in fernem, verklärendem Duft erblicke, und seiner Composition dadurch einen besonderen Zauber gegeben habe, daß er seine auf der Höhe einer fortgeschrittenen Entwicklung der Christlichen Gemeinde entsprungenen Gedanken von dem Gründer derselben schon vor ihrer eigentlichen Entstehung ausgesprochen seyn läßt [1]). Dieß ist das Resultat der negativen, zum Theil mürrisch eigensinnigen Kritik.

Die ruhige wissenschaftliche Betrachtung fordert, von vorn heraus zu bekennen, daß wie diesem Gebete so wenig, als den übrigen Reden Jesu bey Johannes, den Charakter der absoluten Authentie beyzulegen in Stande sind [2]). Die subjective Joh. Composition ist unverkennbar, ja mehr, als anderswo, tritt sie hier auch in ihrer Mangelhaftigkeit (vergl. z. B. zu V. 3.) unverhüllt hervor. Nach diesem Zugeständnisse behaupten wir aber desto entschiedener die relative Authentie des Gebets, d. h. die Wirklichkeit der

1) Vergl. Bretschn. Probab. p. 33 sqq. Strauß L. J. Bd. 2. §. 124. Weiße ev. Gesch. 2. 294.

2) S. Einl. Bd. 1. S. 241 ff.

Erhebung Christi zum Gebet am Schlusse der Abschiedsgespräche, und die Ursprünglichkeit der Grundgedanken. Die Grundgedanken aber sind die Bitte Jesu um seine und seines Werkes Verherrlichung, und die Fürbitte für die Jünger und die Gläubigen überhaupt, der Gedanke der Vollendung seines Werkes auf Erden, und der Krisis, welche dasselbe nach seinem Tode zu bestehen haben werde, endlich die nothwendige Erinnerung an den Verräther. Der Augenblick des Scheidens, die nah bevorstehende Katastrophe drängte das gottinnige Gemüth zum lauten Gebet. Wenn sich nun darin der Inhalt der bisherigen Gespräche wiederspiegelt, und Christus, in betender Andacht Vergangenheit und Zukunft, Anfang und Ende, Ewiges und Zeitliches zusammen bedenkend, sein tiefstes persönliches Gottinnewußtseyn, seine absolute Gottinnigkeit kräftiger ausspricht als je, wer kann das unnatürlich finden? Ich will nicht sagen, daß der Ausleger, um das Gebet zu verstehen, mitbeten müsse, aber das fordert die allgemeine hermeneutische Vernunft, sich in die Seele des betenden Christus zu versetzen. Die hermeneut. Kritik wird sich vergebens bemühen, überall im Einzelnen die authentische Gedankensubstanz von den Johanneischen Reflexionen zu unterscheiden, aber im Allgemeinen läßt sich jene recht wohl erkennen, und selbst mit dem synoptischen Bilde von Christus in Uebereinstimmung bringen [1]).

Indessen ist es kein kritischer Eigensinn, sondern unbestreitbares Recht der Kritik, wenn man, so lange der Widerspruch zwischen diesem Gebete und der synoptischen Erzählung von dem Seelenkampfe Jesu in Gethsemane nicht gehoben ist, selbst zur relativen Authentie des Gebetes kein Zutrauen hat. Aber auch dieser Knoten ist nicht unauflösbar.

1) Vergl. Alex. Schweizer, das Evangel. d. Joh. S. 225 ff. über die Authentie d. Abschiedsreden überhaupt.

Man findet überhaupt unvereinbar, daß Jesus, nachdem er so gebetet, wie hier, wieder zittert und zagt, insbesondere aber, daß er so wenige Stunden nachher mit der Todesfurcht ringt.

Wir werden nicht irren, wenn wir diesen Widerspruch im Allgemeinen unter der Kategorie des Wechsels der Seelenstimmungen Christi begreifen. Dieser Wechsel gehörte zur wahren Menschlichkeit des Herrn, und stellt sich in der synoptischen, wie Johanneischen Darstellung faktisch dar; ja in der letzteren gerade am meisten. Nun Kap. 6. an wechselt mit der freudigsten Erhebung die tiefste Wehmuth, anfangs in größeren Intervallen, je länger je mehr in kürzeren. Schon K. 12, 23 ff. tritt ein so schneller Wechsel hervor, daß, wer nicht die Einzigkeit der Verhältnisse und die zarte Lebendigkeit des Gemüthes Christi im Auge behält, kaum folgen kann. Konnte Johannes einen so momentanen Wechsel der Erhebung und Herabstimmung, wie K. 12, 23 ff. erzählt wird, sich faktisch denken, so war es für ihn auch kein Widerspruch, sich Christum nach diesem Gebete der höchsten Erhebung einige Stunden später, in der schauerlichen Nacht, als der Verräther nahete, und die Jünger schwach wurden, wieder im Kampfe zu denken, aber in einem siegreichen, Matth. 26, 42. Ist doch nach Joh. das Gebet Christi K. 17. selbst ein ringendes. Man hat also kein Recht, zu behaupten, Joh. habe von dem Seelenkampfe in Gethsemane entweder nichts gewußt oder geschwiegen. Die synoptische Tradition ist mit Joh. in fast gleichem Falle, indem sie den Widerspruch zwischen der vollen Resignation Christi Matth. 26, 42., womit der Kampf in Gethsemane endigt, und dem Angstrufe am Kreuze Matth. 27, 46. ohne Anstoß erzählt. Wer die Schwingungen des frommen Lebens im langen Todeskampfe beobachtet hat, kann weder bey Joh. noch bey den Synoptikern einen wahren Widerspruch finden.

Wenn die neuere Kritik hierin fortwährend ein unauf-

lösliches hiſtoriſches Räthſel findet, welches nur durch die Annahme, daß das Gebet bey Joh. rein erdichtet ſey, gelöſt werde, ſo irrt ſie. Denn Pſeudojohannes konnte, da er die ſynoptiſche Tradition kennen mußte, die Erzählung von dem Kampfe in Gethſemane nicht unbekannt ſeyn. Wie nun? Iſt er ſo ſtumpfſinnig, den Widerſpruch nicht zu merken? Ein Stumpfſinn der Art vermag kein Evangelium wie dieſes zu produciren. Abſichtliches Verſchweigen half bey der allgemeinen Verbreitung der ſynoptiſchen Traditionen nichts. Alſo ein Räthſel für das andere!

Wer das Evangelium für echt hält, muß entweder annehmen, daß der Verf., eben der Apoſtel, der gegenwärtig war, von der Agonie Chriſti im Garten wußte, aber, ohne irgend einen Widerſpruch darin mit dem vorangehenden Gebet zu finden, nichts davon erzählt, weil er die ſynopt. Tradition im Allgemeinen als bekannt vorausſetzt, und in ſeiner Compoſition kein Motiv findet, ſie zu berühren, oder aber, wofern er den Widerſpruch von Seiten der ſynopt. Erzählung für unauflösbar hält, dieſe als rein erdichtet verwerfen, oder ſich zu der Hypotheſe von Goldhorn[1]) entſchließen, wonach die Agonie nicht nach dem Gebet im Garten Statt gefunden, ſondern mit dem früheren, von Joh. 12, 20 ff. erzählten Seelenkampfe ein und daſſelbe ſey. Allein die beyden Erzählungen haben zu wenig mit einander gemein, um ihrer Subſtanz nach identifizirt und auseinander abgeleitet werden zu können. Iſt jener Widerſpruch, wie gezeigt, nur ſcheinbar und pſychologiſch auflösbar, ſo bedarf es weder dieſer noch irgend einer andern Hypotheſe.

---

1) S. Goldhorn's Abhandl. über das Schweigen des Joh. Evangel. über den Seelenkampf Jeſu in Gethſem., in Tzſchirner's Magazin für Chriſtl. Prediger. Bd. 1. St. 2. S. 1 ff.

XVIII. XIX.

Leiden und Sterben.

XVIII 1), 1 — 27.

Christi Gefangennehmung, Verhör vor dem Hohenpriester, Verleugnung Petri.

V. 1. Unmittelbar nach beendigtem Gebet, ταῦτα εἰπών, verläßt Jesus den Ort und die Stadt. — Damit wenigstens Kap. 17. im Freyen gesprochen sey, soll nach Einigen der Satz ἐξῆλθε — εἰς ὃν εἰσῆλθεν so aufgelöst werden ἐξελθών — εἰσῆλθεν. Aber durch εἰς ὃν vor εἰσῆλθεν wird dieß Nebenbegriff und ἐξῆλθε historischer Hauptbegriff.

Statt der recepta τῶν κέδρων (Bach der Cedern), welche von BCK und Orig. geschützt wird, lesen AS und Sangall. τοῦ κεδρών, D τοῦ κέδρου. Nur zwischen den beyden ersten Lesearten kann gewählt werden. Die erste aber scheint aus einem Mißverständnisse der zweyten hervorgegangen zu seyn, indem man das Indecl. Κεδρών für den Genit. Plur. von κέδρος nahm. Der Bach floß an der Ostseite der Stadt in dem tiefen Thale gleiches Namens zwischen der Stadt und dem Oehlberge. Aber weder standen hier Cedern, noch ist der Name קִדְרוֹן [2]) darauf zu beziehen, da er den schwarzen oder trüben Giesbach bezeichnet [3]). Die LXX übersetzen z. B. 2 Sam. 15, 23. 2 KK. 23, 6. u. a. richtig χείμαρρος Κεδρών [4]). Je nachdem man κέδρων oder κεδρών las, mißverstand man im ersten Falle den Genit. Plur. von κέδρος. Joseph. hat Archäol. 8, 1. 5. χείμαρρος Κεδρώνος, 9, 7. 3. u. a. φάραγξ τοῦ Κεδρῶνος, aber, obwohl er den Namen nach der Analogie von ὁ κεδρών, κεδρῶνος (der Cedernhain)

1) Vergl. Gurlitt, Lectionum in N. T. specimen IV. Explicatio Cap. XVIII. Evang. Joannis. Hamb. 1805. 4.

2) Die Talmud. haben קִדְרוֹס für אֶרֶז aus dem Griech. gemacht, s. Buxt. Lex. talm. p. 1976.

3) Vergl. Reland. Palaest. p. 294 sqq.

4) 1 KK. 15, 13. τοῦ oder τῶν Κιδρών.

declinirt, ſo ſcheint er nach einem Cedernbach darunter verſtanden zu haben. Τῶν κέδρων ſcheint überall ſpäteres Mißverſtändniß, und τοῦ Κεδρὼν auch im Joh. das urſprüngliche zu ſeyn. Der Garten aber, die Meierey, wozu der Garten gehörte, wird von Matth. 26, 36. Mark. 14, 32. Gethſemane genannt [1]). War Jeſus mit dem Eigenthümer bekannt, und dieſer ihm günſtig?

V. 2. 3. Zu πολλάκις V. 2. vergl. Luk. 21, 37. Iſt unter der σπεῖρα V. 3. wenigſtens ein Theil der auf der Burg Antonia ſtationirten Römiſchen Cohorte, oder die geiſtliche Miliz des Synedriums, die Tempelwache, zu verſtehen? Die ſynoptiſche Erzählung Matth. 26, 47. Luk. 22, 52. begünſtigt die letztere Meynung. Aber der Artikel vor σπ. u. ὁ χιλίαρχος V. 12. ſo wie die politiſchen Verhältniſſe entſcheiden für die erſtere. Um auch im Falle eines Aufruhrs von Seiten des dem Herrn günſtigen Volks den Gefangenen feſthalten zu können, bedurfte man einer bedeutenden bewaffneten Macht, welche nur Pilatus geben konnte [2]). Die Art, wie dieſer den Juden V. 29. entgegenkommt und die ganze Sache behandelt, deutet darauf hin, daß die Gefangennehmung Jeſu nicht ohne ſein Wiſſen und ſeine Erlaubniß geſchehen war. Das Synedrium mochte Jeſum als Volksaufrührer der römiſchen Obrigkeit verdächtig gemacht haben. Aber da ſein Verbrechen eigentlich religiöſer Art war, ſo nimmt Judas auch die Diener des Synedriums mit. Der Gefangene wird nicht ſogleich zu Pilatus geführt, ſondern erſt zum Hohenprieſter und vor das Synedrium.

Um Oſtern war Vollmond [3]). Aber des Mondes Licht

1) S. über d. Lage des Gartens Robinſon's Reiſe 1. 389 f.

2) Vergl. Paſſ. in der Lebensgeſchichte Jeſu. Neueſte Aufl. Bd. 3. S. 244.

3) Philo vita Mos. lib. 3. cap. 29. Mangey I. p. 169. ſagt: τῇ δὴ μηνὶ τούτῳ περὶ τεσσαρεσκαιδεκάτην ἡμέραν μέλλοντος τοῦ σεληνιακοῦ κύκλου γενέσθαι πλησιφανοῦς ἄγεται τὰ σωβατήρια δημοφανὴς ἑορτή, τὸ — — πάσχα.

iſt ungewiß und trügeriſch. Man wollte keinen falſchen greifen. Auch konnte ſich Jeſus in einem Hauſe, oder in der Wohnung des Gartens verſteckt haben. Daher mit Fackeln und Laternen [1]).

V. 4. 5. Jeſus wußte in ſeiner heiligen Weisheit alles, was über ihn kommen, nach Gottes Rathſchluß ihm begegnen ſollte, Matth. 26, 45. So ergiebt er ſich, da die Schaar nahet (ὄν), ins Unvermeidliche. Er flieht nicht, verbirgt ſich nicht. Gefaßt geht er dem andringenden Haufen entgegen und fragt: Wen ſuchet Ihr? u. ſ. w. So verhütet er Gewalt und bewirkt, daß ſeine Jünger nicht in Gefahr kommen, vergl. V. 8. 10. Statt ἐξῆλθ. εἶπ. hat Lachm. ἐξελθὼν καὶ λέγει: Jenes lieſt A, dieß BCD und Vulg. Das Moment des Herausgehens beſonders hervorzuheben liegt im Zuſammenhange der Stelle, alſo iſt Lachm. Lesart auch aus inneren Gründen vorzuziehen. Es bleibt unklar, ob Jeſus aus dem Garten, aus der Tiefe deſſelben (oder einem Gartenhauſe?) hervortrat. Gegen das erſtere iſt nicht V. 26. Das folgende kann in oder an dem Garten vorgefallen ſeyn. Vielleicht aber iſt nur das Heraustreten aus dem Jüngerkreiſe gemeint. Wozu aber der Zuſatz, es ſtand aber auch Judas (mit ihnen V. 5.)? Nach Meyer, um anzudeuten, daß, weil Judas dabey ſtand, den Leuten über die Richtigkeit des ἐγώ εἰμι kein Zweifel entſtehen konnte. Aber warum läßt Johannes die Bemerkung in dieſer Beziehung ſo ganz unbenutzt? Sollte der Zuſatz nicht zu dem gemüthlichen Tone der Erzählung, oder, wenn man will, zu der von Joh. beſon-

1) Φανοί und λαμπάδες gehörten nach Dionyſius von Halik. B. IX. zu den Soldatenutenſilien bey nächtlichen Märſchen und Angriffen. Sache und Gebrauch der Wörter waren nicht zu allen Zeiten dieſelben, vergl. Athenäus, XV, 18. und Lobeck Phryn. p. 64. Am richtigſten iſt wohl, in unſerer Stelle die φανοί für Fackeln (Leuchten), die λαμπάδες für Laternen zu halten, denen Licht durch Oehl genährt wurde. S. Lampe u. Wetſtein zu d. St.

ders ausgeführten Charakteristik des Verräthers gehören? Judas hatte nicht bloß verrätherisch die Schaar hingeführt, sondern stand frech genug dabey, als Jesus ihr entgegen kam. So steht der Jünger dem Herrn gegenüber unter der Schaar der Feinde!

V. 6. Das Zurückweichen der Schaar und ihr zur Erde Fallen wurde sonst allgemein für ein Allmachtswunder des Herrn gehalten [1]). Jetzt sind auch die Aengstlichsten der natürlichen Ansicht nicht abgeneigt. Unter dem Haufen, besonders den ὑπηρέται, waren gewiß auch solche, die den Herrn öfter gesehen und gehört hatten, und vielleicht von seinen Wundern und Reden irgendwie ergriffen gewesen waren, vergl. 7, 46. Sie wußten, daß im Volke Viele Jesum für einen Propheten, ja für den Messias hielten. Den sollten sie nun greifen, in der Nacht! Gegenwehr oder feiges Fliehen und Verstecken würde die Leute vielleicht muthig, eifrig gemacht haben. Der unerwartete Muth aber, die erhabene Ruhe, womit der Herr ihnen entgegentritt, fragt und antwortet, bringt sie außer Fassung, daß sie voll Ehrfurcht zurückweichen und zu Boden fallen, vielleicht zuerst einige, dann der ganze Haufen. — Darunter können auch die Röm. Soldaten gewesen seyn. In solchen Tumulten fliehet alles mit einer reißt den andern nach sich. Oder standen die Römer vom Jüdischen Haufen getrennt? Vor dem Muth und der hohen Majestät der Unschuld hat man oft auch die rohheste Wuth wie entwaffnet und bestürzt zurückweichen sehen [2]).

V. 7. 8. Die Erschrockenen fassen sich bey der Frage

1) Noch Wolf und Lampe vertheidigen hier die Wunderansicht gegen Oeder, der so viel ich weiß in den Misc. Lips. Tom. IX. p. 107 sqq. zuerst die wundersüchtige Auslegung der Stelle bekämpfte, s. Oederi comment. de latronibus sine miraculo procumbentibus, in Oederi observatt. sacr. syntagm. p. 503–520. Neuerdings wollen Meyer, Strauß u. a. wieder die mirakulöse Ansicht als die wahre Meinung des Joh. geltend machen.

2) Vgl. Valer. Max. VIII, 9. 2. (von M. Antonius) Vellej. Pat. II, 19. 3. (von Marius).

Christi wieder auf. Ihr Weichen und Fallen war nur augenblicklich. Jesus fürchtet für die Jünger, daß ihr Glaube nicht bestehet, wenn sie auch ergriffen werden, s. 16, 32. Daher ἄφετε τούτους ὑπάγειν.

V. 9. Schon in der äußeren Bewahrung V. 8. findet Joh. eine Erfüllung von 17, 12. — Ein unglückliches ἵνα πληρ., sagt A. Schweizer [1]), neben so geistvollen ἵνα πληρ. 13, 18. 18, 32. In grellem Widerspruche mit dem sinnigen idealen Tone des Ev. verrathe sich diese Mischung des Leiblichen und Geistlichen von selbst als eine Einschaltung von späterer Hand. — Aber es ist sinnreich und überlegt genug, wenn der Evangelist, bedenkend, wie Petrus kaum bedrängt verleugnete, in jener äußeren Befreyung die Ersparung einer Versuchung findet, der kein Jünger damahls gewachsen war.

Die synopt. Erzählung weicht hier besonders darin ab, daß Judas der Rotte das verabredete Zeichen des Kusses giebt, Matth. 26, 47 — 50. Nachdem sich Jesus zu erkennen gegeben, war das schändliche Verrätherzeichen unnütz. Also muß, wenn beyde Erzählungen harmonisch seyn sollen, die Verabredung und das Zeichen des Kusses dem vorangegangen seyn, was Joh. erzählt. Man könnte sich denken, Judas sey erst vorangegangen, um das Zeichen von fern zu geben, dann, nach dem gegebenen Kusse zur Schaar am Eingang des Gartens zurückgetreten [2]). Aber in der That läßt sich auch bey dieser Combination von dem Hergange keine deutliche Anschauung gewinnen, noch weniger von der Composition des Joh. Wußte dieser von dem Judaskusse, warum erzählt er nichts davon? Wollte er den Verräther schonen? Aber Jedermann wußte aus der Tradition, daß der Schändliche bey der Gefangennehmung selbst mehr als stumm dagestanden. So wußte Joh.

1) Am a. O. S. 63.
2) S. Heß a. a. O. S. 245. und Kuinöl zu d. St. Die neueren Verhandlungen s. Strauß a. a. O. 2. S. 500 ff.

nichts von der schändlichen Verabredung und dem Zeichen, und beydes gehört der ausschmückenden Sage an? Mir wäre es lieb, wenn es so wäre. Aber die dreyfache Schnur der synopt. Tradition ist mir zu stark. Zur sicheren Entscheidung gegen die eine oder andere Relation fehlen die Data eben so sehr, wie zur befriedigenden Ausgleichung. Daß, wie Strauß meint, Joh. deßhalb dem Verräther das Geschäft der persönlichen Bezeichnung Christi sollte abgenommen haben, um Jesum nicht als Ueberlieferten, sondern als einen frey sich Ueberliefernden zu verherrlichen, ist eine gründlose Vermuthung. Auch nach Joh. ist Christus der Verrathene, Ergriffene, Gebundene, und nach der synopt. Erzählung geschieht die Gefangennehmung ohne alle Schwierigkeit von Seiten Jesu.

V. 10. 11. vergl. Matth. 26, 50–53. Mark. 14, 47. Luk. 22, 49–51. Nur Johannes nennt Petrus und den Knecht des Hohenpriesters. Die kurze Zurechtweisung des Petrus V. 11. hat den Charakter der Ursprünglichkeit mehr, als die ausführliche Rede Matth. 26, 52 f. Den Leidenskelch (τὸ ποτήριον vergl. Matth. 20, 22. 26, 39.), den mir mein Vater gegeben hat, ihn zu trinken, soll ich nicht trinken, ungehorsam seyn dem göttlichen Rathschlusse? — Der Kelch war schon in seiner Hand, das Leiden hatte schon angefangen, daher δέδωκε. Das sittlich unvermeidliche Uebel ist für den Frommen allezeit Gottes Fügung. Auffallend ist, daß dem Petrus wegen der Gewaltthat von den Knechten nichts geschah. Aber vielleicht schützte die Nacht und der Tumult vor der Rache des Beleidigten [1]). Statt τὸ ὠτίον, was AD lieſt, hat BL vielleicht auch C ὠτάριον. Dieß hat auch Mark. 14, 47. bey Lachm. Schulz zieht es auch hier vor, weil Joh. diese Formen liebe, ὠτάριον, παιδάριον, ὀψάριον, πλοιάριον. Da AD und BC ein-

1) Die verschiedene Beurtheilung der That des Petrus s. bey Lampe zu d. St.

ander gegenüberstehen, wage ich nicht zu entscheiden. Τὸν nach μάχαιραν fällt schon Griesb. nach den besten Handschriften.

V. 12. Die ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων werden der σπεῖρα und dem χιλίαρχος (vergl. AG. 21, 31—33. 37. 22, 24. 26—29. 23, 10. 15. u. a.) so gegenübergestellt, daß man sieht, die σπεῖρα war ein Römisches Soldatenkommando.

V. 13. Annas, oder Ananus, der Schwiegervater des regierenden Hohenpriesters Kaiphas, war einst selbst mehrere Jahre lang Hoherpriester gewesen [1]), und galt auch nach seiner Absetzung wie es scheint fortwährend viel, vergl. AG. 4, 6. Möglich, daß man Jesum darum erst zu diesem führte, weil derselbe dem Thore zunächst wohnte. Die Gefangennehmung war unerwartet schnell und glücklich vor sich gegangen. So wollte man vielleicht von Annas weitere Befehle holen. Oder sollte er den Gefangenen so lange aufhalten, bis der hohe Rath im Hause des Kaiphas versammelt war? Das Verhältniß ist dunkel; die Synoptiker schweigen hierüber gänzlich.

V. 14. Die Charakteristik des Kaiphas nach 11, 50. soll andeuten, daß von einem solchen Manne eben keine Gerechtigkeit zu erwarten war. — Statt ἀπολέσθαι (God. A) liest Lachm. mit BC [2]) (D) L, mehreren Minuskeln und mehreren Uebersetzungen und WW. ἀποθανεῖν.

V. 15. 16. Ὁ ἄλλος oder ἄλλος μαθητής? Jenes liest BC dieses AD. Hier zum ersten Mahle eingeführt, wird dieser Andere am natürlichsten bloß ἄλλος μαθ. genannt, nachdem er näher bezeichnet worden ist, ἐκεῖνος, — und ὁ ἄλλος s. 20, 2. 3. 4. Für einen namenlosen Andern (Gurlitt) ist hier zu viel Charakteristik. Nach Vergleichung von 20, 2—4. kann man nur an den bekannten

1) Joseph. Archäol. 18, 2. 1.
2) Nach Tischendorf.

Lieblingsjünger denken. Dagegen iſt nicht, daß nach Matth. 26, 56. und Mark. 14, 50. die Jünger alle geflohen ſeyen. Das wäre auch gegen Petrus. Im Augenblick flohen alle Jünger. Petrus aber und Johannes, der ſich auch am Kreuze wieder einfindet, wagten nachher dem Zuge von fern nachzugehen. Der andere Jünger war dem Hohenprieſter bekannt. Man weiß nicht wie. Aber dieſer Bekanntſchaft verdankte er den freyen Zutritt in die Aula des Hohenprieſters. Hier, in dem Vorhofe [1]) (προαύλιον, πρόθυρον) hielt ſich die Dienerſchaft auf. Die Hebräer hatten auch Thürhüterinnen, vergl. 2 Sam. 4, 6. (nach d. LXX [2]) und Joſephus Archäol. 7, 2. 1.) vielleicht auch AG. 12, 13. Der andere Jünger bewirkt, daß auch Petrus, der ſcheu an der Thür ſtand, eingelaſſen wurde.

V. 17. 18. Den Furchtſamen erſchreckt ſelbſt die Frage der Neugier. Aus Furcht ſpricht Petrus: Nein! Dieß war die erſte Verleugnung. Damit denkt er ſich freygeſprochen zu haben, und ſtellt ſich unter den Haufen der Diener des Hohenprieſters und des Synedriums an das Kohlenfeuer, als gehörte er zu ihnen. Wollte er damit ſein Nein beſtätigen?

V. 19–21. Joh. unterbricht die Reihe der Verleugnungen durch die Erzählung von dem Verhöre. Der Hohenprieſter fragt V. 19. nach den Jüngern und der Lehre. Aus der Art und Menge der Jünger wollte man, ſcheint es, weiter ſchließen auf die Abſicht Jeſu, vielleicht auch die bedeutenderen zur Verantwortung ziehen, vergl. 9, 22. Weder Jünger noch Lehre konnten dem Hohenprieſter im Allgemeinen unbekannt ſeyn. Aber Jeſus ſollte gerichtlich ſelbſt bekennen. Den böswilligen Hohenprieſter jetzt von der Wahrheit überzeugen zu wollen, wäre vergeblich geweſen. Auch war an ein ruhiges Verhör und Verantworten

1) Vergl. über die Vorhöfe in den größeren Häuſern Winer's Realwörterb. Bd. 1. S. 549.
2) S. Thenius, die Bücher Samuel. p. 143.

nicht zu denken. Auf die unbestimmt gestellte Frage, welche vorauszusetzen schien, als hätte Jesus sein Werk heimlich betrieben, war die abweisende Berufung auf die Oeffentlichkeit eben so würdig, als gerecht. Jesus beruft sich auf das Zeugniß aller, die ihn gehört, auf die ganze Jüdische Welt, vor der er offen überall gepredigt hatte. — Ὁ κόσμ. V. 20. wie 12, 19., vergl. πάντες οἱ Ἰουδ. In dem ἴδε οὗτοι οἴδασιν — liegt, daß die Lehre Jesu einfach und populär war und Jedermann wissen konnte, was er wollte. — Schon Griesb. hat τῇ vor συναγωγῇ V. 20. gestrichen. Zu den von ihm angeführten Auctoritäten fügt Schulz X und Y. Eben so hat der Sangall., und nach Tischendorf auch C bloß ἐν συναγωγῇ. Aber B schützt den Artikel. Wer eben nur an die Synagoge von Jerusalem dachte, schrieb den Artikel. Es gab wohl in Jerusalem mehrere Synagogen. Aber die Hauptsache ist, daß Jesus, indem er πάντοτε sagt, an die Synagogen außer Jerusalem dachte. In Jerusalem lehrte er wohl meist nur im Tempel, auch nach Joh., außer Jerusalem in den Synagogen. — Statt der recepta πάντοθεν haben Griesb. und Lachm. nach ABCL, mehreren Minuskeln, der It. u. Vlg. πάντες aufgenommen. Durch πάντοθεν wollte man wohl die Hyperbel πάντες mildern. Statt des ersten ἐλάλησα liest Lachm. nach ABCL λελάληκα. Ganz schicklich wird nach dieser Lesart das öffentliche Lehren überhaupt als abgeschlossen vorangestellt; dann folgt in Aoristen die historische Darstellung desselben. Auch liest Lachm. V. 21. ἐρωτᾷς und ἐρώτησον nach BCL. K. 18, 7. hat Joh. ἐπηρώτησε. Dachte man, das Compositum habe einen zu gerichtlichen Ton, und setzte deßhalb das einfache Verbum, oder nahm man aus jener Stelle die recepta?

V. 22. 23. Das Verhör wird durch die Gewaltthätigkeit eines Dieners des Synedriums, dem die Antwort Jesu nicht ehrerbietig genug schien, unterbrochen. Während das Synedrium über die Mißhandlung schweigt, deckt

Jesus dem Diener das Ungesetzliche derselben durch eine Disjunction auf. War die Antwort unrecht, so war das Unrechte nachzuweisen, μαρτύρησον, aber die Strafe dem Gericht zu überlassen; im andern Falle weder Tadel noch Strafe erlaubt.

V. 24. Ist dieser Vers echt, an seiner ursprünglichen Stelle, und ἀπέστειλε der Aorist der chronologischen Aufeinanderfolge, so weicht Joh. hier von der synoptischen Erzählung Matth. 26, 57 ff. Mark. 14, 53 ff. Luk. 22, 54 ff. bedeutend ab. Statt des synoptischen Hauptverhörs vor Kaiphas erzählt er dann nur ein früheres Verhör vor Annas, V. 18–23., und, während nach der synopt. Relation alle drey Verleugnungen des Petrus im Pallast des Kaiphas vorgehen, verlegt er wenigstens die erste V. 14–18. in die Aula des Annas. Wir bleiben einstweilen bey diesen Hauptverschiedenheiten stehen.

Unter jener Voraussetzung ist nur zweyerley möglich: Entweder wir haben von denselben Thatsachen zwey einander aufhebende Erzählungsweisen, oder bey wesentlich gleicher Glaubwürdigkeit der Relationen verschiedene, aber zu einander gehörige Thatsachen. Im ersten Falle entsteht die Frage, welche von den beyden Relationen den Anspruch der ausschließlichen oder größeren Wahrheit habe; im andern Falle aber die Aufgabe, die verschiedenen Momente der Begebenheit pragmatisch zu verknüpfen [1]).

Weiße und Schweizer, indem sie gleicherweise den ersten Fall annehmen, geben doch ganz entgegengesetzte Antworten. Weiße verwirft die Joh. Relation unbedingt; das Verhör vor Annas könne aus Veranlassung der V. 15. auch willkührlich vorausgesetzten Bekanntschaft des Apostels mit Annas erdichtet, die Mißhandlung Christi V. 22. 23. aber der Erzählung AG. 23, 2. nachgebildet seyn; jeden-

1) S. die neuere Debatte über dieses Problem bey Strauß L. J. 2, §. 126.

falls seyen die Antworten Jesu V. 20. 21. und V. 23. so ungehörig und so wenig geistreich, daß man der synoptischen Relation durchaus den Vorzug geben müsse [1]). Schweizer dagegen findet die synoptische Erzählung gegen die Joh. sehr im Nachtheil. Weil jene von Annas nichts gewußt, habe sie alle hohepriesterliche Thätigkeit im Processe allein auf Kaiphas übertragen, und eben so alle Verleugnungen Petri in das Haus des Kaiphas verlegt, ohne zu bedenken, daß Petrus schwerlich in dieses Haus gegangen seyn werde, da er den Knecht des Kaiphas verwundet hatte. Richtiger erzähle Johannes, daß alles, auch die zweyte und dritte Verleugnung, im Hause des Annas vorgefallen sey, denn V. 24 und 25 ff. sey das historische Verhältniß dieses, daß, nachdem Jesus zu Kaiphas abgeführt worden, Petrus noch in der Aula des Annas geblieben sey [2]).

Die Kritik mag, um nichts unversucht zu lassen, den Gegensatz einmahl so weit spannen. Aber wenigstens die Weißesche Hypothese findet schon in ihrer Ueberspannung ihre Widerlegung. Gegen Schweizer aber ist zu bemerken, daß, wenn V. 24. fortschreitende Erzählung der Ortsveränderung ist, dann auch V. 25–27. sich der Ort verändert hat; daß der Schein des Gegentheils V. 25. ganz wo anders hin fällt, als in den Widerspruch zwischen der Joh. und synoptischen Relation; endlich, daß Petrus damahls schwerlich wußte, daß der von ihm Verwundete des Kaiphas Knecht Malchus war.

Ueberhaupt aber muß erst jeder denkbare Versuch der Ausgleichung auf unzweifelhaftes Mißlingen geführt haben, ehe man zu dem verzweifelten Mittel greift, die eine Relation gegen die andere schlechthin zu verwerfen.

Diejenigen, welche die Glaubwürdigkeit der beyden Relationen wesentlich gleich setzen, an aller exegetischen oder

1) Weiße ev. Gesch. 2. 296 f. und 1. 453 f.

2) Am a. O. S. 174 ff.

diplomatisch-kritischen Ausgleichung von der einen oder andern Seite verzweifelt, versuchen ihr Heil in der pragmatischen Verknüpfung der verschiedenen Momente der Erzählung auf folgende Weise:

Jesus, sagen sie, sey wirklich erst zu Annas, dann zu Kaiphas geführt, und von jenem privatim, präparatorisch, von diesem aber in öffentlicher Versammlung des Synedriums und decisiv verhört worden. So ergänze Joh. die synopt. Erzählung [1]). Auch die von ihm erzählten Verleugnungen des Petrus seyen nicht mit den synoptischen identisch, sondern eben andere, so daß der Jünger nicht wirklich nur drey, sondern an acht Mahl erst bey Annas dann bey Kaiphas den Herrn verleugnet habe [2]).

Die ältere Harmonistik konnte das zwiefache Verhör gestatten, aber die mehr als dreyfache Verleugnung schien ihr der Weissagung des Herrn Joh. 13, 38. Matth. 26, 34. u. a. zu sehr zu widersprechen, um annehmbar zu seyn. Euthymius [3]) meint daher, den Widerspruch in diesem Puncte durch die einfache Vermuthung heben zu können, daß Annas und Kaiphas in demselben Pallaste gewohnt haben möchten, nur in verschiedenen Abtheilungen des grossen Raumes. Indessen, wenn nicht einmahl Joh. dieser Vermuthung günstig ist, wie will man sie halten? Joh. aber giebt V. 24. deutlich zu erkennen, daß die beyden Hohenpriester in verschiedenen Theilen der Stadt wohnten. Im Falle des Zusammenwohnens hatten sie doch gewiß nicht jeder einen besonderen Verhörsaal. Auch das Verhör vor Annas forderte einen größeren Raum s. V. 21. Wie konnte also Joh. sagen, Annas habe Jesum gebunden zu Kaiphas geschickt?

1) S. Heß Leben Jesu Bd. 3. S. 352 ff. Paulus Comment. 3. S. 643 ff. Handbuch 3, 2. S. 577 ff. Olshausen bibl. Comment. 2. S. 477 ff. u. a.

2) S. Paulus Handb. 3, 2. S. 579 f.

3) Zu Matth. 26, 57. 58.

Iſt das Joh. Verhör wirklich von dem ſynoptiſchen verſchieden, ſo muß es auch Johannes als verſchieden gedacht haben. Allein auch nach ihm hält der Hoheprieſter das Verhör V. 19. Hoherprieſter aber wird von V. 13. an immer nur Kaiphas genannt, nie Annas. Ferner, war Annas V. 19. ff. der Inquiſitor, wozu V. 14. die Charakteriſtik des Kaiphas? Dieſe ſetzt voraus, daß Joh. V. 15 ff. nicht von Annas, ſondern von Kaiphas erzählen will, wie er ſich gegen Jeſum betragen habe. Demnach iſt nach Joh. eigener Darſtellung von V. 14. an alles vor Kaiphas und im Hauſe deſſelben vorgefallen, alſo das Joh. Verhör mit dem ſynoptiſchen identiſch. Auch die Verleugnungen des Petrus haben nach Joh. den Ort nicht verändert, da V. 25. auf dieſelbe Localität von V. 18. zurückweiſt. Rechnet man untergeordnete Differenzen der ſynoptiſchen Sagenbildung ab, ſo ſind auch der Inhalt und die Art des Verhörs in beiden Relationen weſentlich dieſelben. Das Joh. Verhör hat V. 19. ganz gerichtliche Form, und die Antwort Jeſu V. 20. 21. iſt von der bey Lukas 22, 67 ff. nicht weſentlich verſchieden. Von der Aufſtellung falſcher Zeugen bey Matthäus und Markus weiß auch Lukas nichts. Es wird damit wohl ſeine Richtigkeit haben. Aber das Verhör kann damit nicht angefangen ſeyn. Traten die Zeugen auf, nachdem Jeſus V. 21. auf ſeine Zuhörer provocirt hatte, ſo hat alles ſeinen natürlichen Gang, und die beyden Relationen fügen ſich einander zu gegenſeitiger Ergänzung, indem Joh. den Anfang des Verhörs erzählt, die Synoptiker den Fortgang und Schluß. Auch was die Mißhandlung vor Gericht betrifft, ſo läßt ſich recht gut denken, daß Joh. den noch etwas anſtändigen Anfang, die ſynopt. Evv. Matth. und Mark. den tumultuariſchen Schluß derſelben erzählen. Aber, indem wir ſo die Ausgleichung beyder Relationen fortbilden, ſcheinen wir zwey innere Widerſprüche der Johanneiſchen ganz unbeachtet zu laſſen, erſtlich daß Joh. V. 28 ff. thut, als wäre

V. 19–23. das Todesurtheil über Jesus gefällt worden, während er doch dort kein Wort davon erzählt, zweytens, daß V. 24. — ist dieser Vers nicht entweder unecht, oder am unrechten Orte, oder endlich anders auszulegen, — schlechthin verbietet, sich V. 14–23. vor Kaiphas und im Hause desselben vorgegangen zu denken.

Der erste Widerspruch löst sich, wenn wir annehmen dürfen, daß Joh. vornehmlich in der Leidensgeschichte die allgemeine Tradition der synopt. Evv. als bekannt voraussetzt, und nur rhapsodisch erzählt.

Was aber V. 24. betrifft, so kann dieser Vers nach seiner gewöhnlichen Auslegung von Johannes selbst nicht bestehen. Aber äußerlich hinreichend beglaubigt, wird er durch πρῶτον V. 13. seinem allgemeinen Sinne nach gleichsam innerlich gefordert. Joh. muß bey V. 13. daran gedacht haben, daß Jesus nachher von Annas zu Kaiphas geführt wurde. Aber ob nöthig war, dieß noch ausdrücklich zu bemerken, wenn es V. 14–23. schon vorausgesetzt war? Tholuck hält den Vers für ein Glossem. Orig. sagt tom. 32, 19., in einer Art von Summarium von 18, 12. ff., οὕτως δήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτον, μετὰ δὲ ταῦτα τῷ Πιλάτῳ παρεστήσε u. s. w. Hat er also V. 24. nicht gelesen? Aber es wäre zu kühn, deßhalb den Vers zu verwerfen, zu dem sich sonst alle Auctoritäten bekennen.

Stände der Vers etwa hinter V. 13., so hätte alle Noth ein Ende. Aber nur Cod. 225. hat ihn dort, hinter πρῶτον, Syr. p. in m. hinter ἐκεῖνον. Cyrill ließt ihn zuerst nach V. 14., in dieser Form: ἀπέστειλαν δὲ αὐτὸν δεδεμ. πρ. Καιν. ἀρχ., jedoch so, daß er darnach V. 14. wiederholt (ein offenbarer Schreibfehler im Text des Commentars, denn Cyrill legt den Satz vor V. 14. aus), dann aber von Neuem V. 24. in dieser Form: ἀπέστειλεν οὖν αὐτ. δεδ. ὁ Ἄννας —, wobey er bemerkt, Joh. halte sich im Laufe der Rede gleichsam selbst auf und wie-

derhole den Satz, um die Verleugnung des Petrus beſſer anknüpfen zu können. Syr. Hier. läßt V. 13. ἦν γὰρ πενθ. τ. K. aus u. fügt V. 24. auf dem Rande hinzu. So gering dieſe Auctoritäten ſind, ſo willigt doch Erasmus in die Verſetzung des Verſes hinter ἐκείνου V. 13., Beza in die Cyrilliſche Verdoppelung deſſelben, und Rinck [1]) meint, derſelbe ſey V. 13. nach Καϊάφα wegen der Gleichendung ausgelaſſen, und V. 13. ſo zu leſen: ἀπέστ. δὲ — πρ. Καϊάφαν, ὃς ἦν κ. τ. λ. Allein ſo wünſchenswerth dieſe Lesart wäre, das Uebergewicht der Zeugen für die Stellung nach V. 23. widerſpricht dem billigen Wunſche, um ſo mehr, da nicht zu begreifen iſt, wie der Vers ſeine urſprüngliche, natürliche Stellung verloren haben ſoll.

Es bleibt alſo nichts übrig, als auf Calvins [2]) Vorſchlag einzugehen, und V. 24. als Nachtrag, und ſomit ἀπέστ. ſtatt des Plusquamperf. zu nehmen, was von Seiten der Grammatik [3]) nicht die mindeſte Schwierigkeit hat. Nur ſtört hierbey οὖν, wenn es echt iſt, bey Joh. in der Regel die Partikel der chronol. Aufeinanderfolge in der Erzählung. Allein, während nur BC Ver. Vere. es ſchützen, laſſen ADEKS 36. 40. u. a. es weg, mehrere Handſchriften der ſogenannten It. und die Vlg. haben ed, und 13. 69. u. a. Syr. Goth. leſen δέ. Bey dieſem Schwanken der Leſeart kann οὖν ſo gut eingeſchoben ſeyn, wie δὲ und et. Iſt es echt, ſo ſteht es, wie 19, 5. in einer ähnlichen parenth. Nachholung, ἐξῆλ. οὖν ὁ Ἰησ., dasjenige reaſſumirend, was V. 14 – 23. die Vorausſetzung war. Freylich gebraucht Joh. in den Parentheſen in der Regel δέ, vergl. 6, 23. u. a., oder γάρ, vergl. 7, 5. Aber 6, 59. findet ſich eine Nachholung ohne alle Partikelverbindung, was auch hier der Fall ſeyn kann.

1) Lucubr. crit. p. 350.
2) Vergl. Lampe zu d. St.
3) S. Winer's Grammat. §. 41. 5.

Sonach bleiben nur noch folgende zwey Fragen übrig: Erstlich, warum erwähnt Joh. V. 13. des Annas, wenn dieser bey dem Proceß V. 14 ff. gar nicht thätig war? Wir fragen zunächst dagegen, warum erwähnt und charakterisirt er V. 14. den Kaiphas, wenn nicht dieser, sondern Annas den Proceß leitete? Beyde Männer waren gegenwärtig und thätig, aber Kaiphas als der regierende Hoheprieſter ſteht, wiewohl unter dem Einfluſſe des Annas, voran. So erwähnt Joh. beyde, erzählt aber von Kaiphas mehr. Zweytens, warum wird V. 24., ſo lange verſchoben, nicht hinter V. 27. geſtellt? Hier hätte er doch eine erklärende Beziehung zu V. 28., während er V. 24., ohne erkennbare Beziehung, die Erzählung nur verwirrend unterbricht. Grotius und Bengel bemerken, der hiſtoriſche Nachdruck liege nicht auf ἀπέστ., ſondern auf δεδεμένον. Jener meinte, wie vielleicht auch Cyrill, dieß werde hervorgehoben, um die folgende Verleugnung V. 25. noch mehr zu motiviren, da Petrus, als er Jeſum auf Annas Befehl gebunden zum Kaiphas führen ſah, alle Hoffnung auf ein billiges Erkenntniß verlor. Bengel, dem Meyer beyſtimmt, giebt dem Verſe eine Beziehung auf V. 22. und 23., als würde die Kühnheit des Dieners dadurch erklärlicher, daß derſelbe Jeſum gebunden ſah. Die eine, wie die andere Beziehung iſt zu verſteckt. Aber im Allgemeinen haben diejenigen Recht, welche dem Verſe eine erklärende Beziehung auf das Vorhergehende geben. Das wahre Verhältniß iſt dieſes: Nachdem Joh. das gerichtliche Verhör kurz erwähnt hat, hält er, damit diejenigen, welche die allgemeine Tradition kannten, ihn nicht mißverſtanden, für nothwendig, nachträglich zu bemerken, daß V. 19–23. vor Kaiphas vorgefallen ſey.

V. 25–27. Nach Joh. fällt zwiſchen die erſte und zweyte Verleugnung das Verhör vor dem Hohenprieſter. Matth. 26, 69 ff. und Mark. 14, 66 ff. laſſen die drey Verleugnungen unter geringer Ortsveränderung faſt unmit-

telbar hintereinander folgen, und verbinden sie nur durch πάλιν und μετὰ μικρόν. Lukas, etwas genauer, und dem Joh. näher stehend, läßt die zweyte zwar auf die erste μετὰ βραχὺ folgen, die dritte aber, etwa nach einer Stunde, διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς. Aber dieser größere Zwischenraum würde bey Joh. mehr zwischen der ersten und zweyten Verleugnung zu denken seyn. Denn die zweyte und dritte folgen hier unmittelbar auf-, ja vielleicht auch auseinander. Zuerst fragen die Leute, εἷς, mehrere aus dem Haufen der sich wärmenden Dienerschaft: Du bist doch nicht auch einer von den Jüngern? Wie dann Petrus leugnet, giebt einer der Knechte, der Verwandte des Malchus, der ihn im Garten gesehen, das entscheidende Zeugniß. Und so leugnet der immer Furchtsamere und im Leugnen Dreistere zum dritten Mahle. Diese dritte Joh. Verleugnung hat mit der dritten des Lukas V. 59. die meiste Aehnlichkeit. Die vier Relationen weichen in Nebenpunkten alle von einander ab, am meisten bey der zweyten und dritten Verleugnung. Die Freyheit oder Mannigfaltigkeit besonders der synoptischen Sage ist unverkennbar. Um so weniger darf man mit Dr. Paulus aus den verschiedenen Erzählungen acht verschiedene Leugnungen machen [1]).

XVIII, 28. — XIX, 16.

Jesus vor Pilatus.

So kurz Johannes das Verhör vor dem Hohenpriester erzählt hat, so ausführlich ist er hier. Will er nur, was er selbst sah und hörte, oder genau wußte, erzählen?

V. 28. Es war in der Frühe, als man Jesum vor Pilatus brachte. Πρωΐ ist allein beglaubigt, und von Griesb. und Lachm. aufgenommen, statt πρωΐα. Die Juden schicken Jesum mit den Soldaten in das Prätorium, zur Anzeige, daß sie da sind. Sie selbst aber gingen nicht

1) S. Strauß a. a. O. §. 127.

hinein in das unreine heidnische Haus, vgl. Deut, 16, 4., auf daß sie nicht unrein und so verhindert würden, das Pascha zu essen.

Ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα. Wie so? Ist nicht nach der synopt. Erzählung das Paschaessen schon vorüber?

Nach Matth. 26, 17 ff. Mark. 14, 12 ff. Luk. 22, 7 ff. hat Jesus Abends zuvor, am gesetzlichen Tage, den 15. Nisan, d. h. den 14. Nisan Abends, mit den Juden das Paschamahl in Gesellschaft der Jünger gefeyert. Jetzt steht er Morgens, am 15. Nisan, vor Pilatus, wird noch an diesem Tage gekreuzigt, ruhet an dem darauf folgenden Sabbath im Grabe, und ersteht am ersten Wochentage in der Frühdämmerung. Ganz anders nach Johannes. Die Identität des letzten Mahles, Joh. K. 13, 1 ff., mit dem letzten Mahle bey den drey ersten Evangelien ist unleugbar [1]). Aber während hier alles auf das gesetzliche Jüdische Paschamahl hindeutet, läßt sich bey Joh. nichts entdecken, woraus mit Bestimmtheit geschlossen werden könnte, daß er unter dem δείπνον das Jüdische Paschamahl verstanden habe. Schon der Ausdruck δείπνου γενομένου 13, 2. ist zu unbestimmt dafür, und obwohl das Mahl nach 13, 1. in der nächsten Nähe des Paschafestes gehalten seyn muß, so ist doch die Zeitbestimmung πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα so relativ, daß Johannes damit zwar nicht ausdrücklich ein vor dem Paschamahl gehaltenes, aber doch auch kein gesetzliches Paschamahl bezeichnen kann. Ja das Fußwaschen, wodurch das Mahl unterbrochen wird, weicht von dem abgeschlossenen Pascharitual so sehr ab, daß man für dasselbe im Paschamahle keinen rechten Platz weiß.

Die Differenz erreicht aber ihren Gipfel in unserer Stelle. Wenn hier φαγεῖν τὸ πάσχα, wie sonst überall,

1) Nur wenige behaupten das Gegentheil, s. Bynaeus de morte J. Chr. 1. p. 386 sqq. Lightf. Hor. zu Matth. 26, 4.

vergl. Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 8. 11. 15., (vergl. Exod. 12, 43. πᾶς ἀλλογενὴς οὐκ ἔδεται ἀπ' αὐτοῦ, nemlich τοῦ πάσχα, 44. φάγεται ἀπ' αὐτοῦ 2 Chron. 30, 18. ἔφαγον τὸ φασέκ) — das Paschalamm essen im gewöhnlichen, gesetzlichen Sinne bedeutet, so folgt, daß, als die Juden den gefangenen Jesus vor Pilatus führten, die Paschamahlzeit an dem Tage noch bevorstand. Dann ist auch das δεῖπνον 13, 1 ff. nicht die gesetzliche Paschamahlzeit gewesen, und statt am 15. Nisan Morgens, wie bey den synoptischen Evangelien, stehen wir jetzt bey Johannes am 14. früh vor dem Hause des Pilatus. Also ist zwischen der Joh. und synopt. Relation ein ganzer Tag Unterschied. — Kap. 19, 14. wird der Tag, an welchem Christus gekreuzigt ward, ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα genannt. Darunter ist nach allgemeinem Sprachgebrauch der Rüsttag oder Rüstabend zum Paschafeste, d. h. der 14te Nisan zu verstehen. Eben so gebrauchen die Juden ihr עֶרֶב הַפֶּסַח [1]). Die drey ersten Evangelien nennen den Todestag Jesu auch παρασκευή, Matth. 27, 62. Mark. 15, 42. Luk. 23, 54.; Mark. 15, 42. setzt erklärend hinzu ὅ ἐστι προσάββατον, was Luk. 23, 54. so ausdrückt: καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ καὶ σάββατον ἐπέφωσκε, — d. h. nach der synoptischen Chronologie der 15te Nisan, der erste Paschatag als Vorbereitungstag auf den Sabbath. Betrachten wir diese Differenz nach allgemeinen Gesichtspuncten des Jüdischen Festkalenders, so ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß der an sich so sehr heilige erste Paschatag zugleich als παρασκευὴ für den folgenden Sabbath gegolten haben soll.

Joh. bezeichnet 19, 31. den am Abende des Todestages Jesu anfangenden Sabbath als eine μεγάλη ἡμέρα, bis zu welchem die Leiber der Gekreuzigten durchaus weggeschafft werden mußten. In welchem Sinne sagt Joh. ἦν

1) S. Buxtorf. Lexic. Talm. p. 1705. Othon. Lexic. rabb. p. 500.

μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου? Weil es der erſte Paſchatag war, der wie der erſte und letzte Tag jedes Feſtes für beſonders heilig galt, oder weil der erſte Paſchatag damahls auf einen Sabbath fiel, und ſo gleichſam ein doppelter Sabbath wurde [1]? Bleibt man bey der Analogie von 7, 37. ſtehen, und berückſichtigt, daß Levit. 23, 11. gerade der erſte Paſchatag ſchlechthin Sabbath [2] genannt wird, ſo ſcheint die erſtere, ſchon von Cafalu bonus vertheidigte Meinung den Vorzug zu verdienen. Geht man dagegen davon aus, daß Jeſus auch nach Joh. am erſten Wochentage auferſtanden iſt 20, 1., und nur einen ganzen Tag im Grabe gelegen hat, ſo wird man geneigt, denen beyzutreten, welche meinen, nach Johannes ſey der erſte Paſchatag auf einen Sabbath gefallen, der 14te Niſan alſo, an welchem Chriſtus gekreuzigt wurde, ein Freytag geweſen.

Die Differenz zwiſchen Joh. und den ſynopt. Evangelien beſteht alſo hiernach weſentlich darin, daß Jeſus nach jenem gar kein Paſchamahl gefeyert, ſondern am 13ten Niſan Abends mit ſeinen Jüngern ein anderes Mahl gehalten hat, darauf aber in der Nacht vom 13ten zum 14ten Niſan gefangen genommen, und am 14ten gekreuzigt iſt.

Iſt dieſe Diſſonanz unauflösbar, ſo leidet die Glaubwürdigkeit der Evangelien auf der einen oder der andern Seite. Man iſt alſo von jeher bemühet geweſen, ſie auf irgend eine Weiſe aufzulöſen [3]. Das theologiſche Ideal

1) S. den Streit hierüber bey Bynaeus de morte J. Chr. Tom. 3. p. 473 sqq.

2) Hier wird nemlich der zweyte Paſchatag, an welchem die Erſtlingsgarben dargebracht wurden, מָחֳרַת הַשַּׁבָּת genannt.

3) S. über die älteren Verhandlungen Carpzov. Appar. critic. antiquitt. sacr. p. 429 sqq. Friſch vollſtänd. bibl. Abhandl. v. Oſterlamme überhaupt und dem letzten Oſterlamme Chriſti und deſſen Todestage insbeſondere, Deyling Observatt. sacr. P. I. pag. 201 sqq. de die Jesu Christi emortuali. Moshèim dissert. de vera not. coen. Dom. zu Cudworth syst. intell. Die neueren Verhandlungen ſ. außer in den Commentaren über

ist, in den Evangelien eine in sich absolut einige evangelische Geschichte zu haben. Aber statt dieses Ideal mit geduldiger Kritik zu erwirken, hat man jene absolute Einigkeit mit übereiltem Glauben auch überall im Einzelnen vorausgesetzt, und so Kritik und Glauben in unaufhörlichen Streit mit einander verwickelt. Und doch haben beyde nur Ein Interesse an der einen, reinen und vollen Wahrheit, so der Geschichte, wie der Lehre Jesu.

Sind unsere Evangelien im Allgemeinen aus einer mehr und weniger von Augenzeugen herrührenden Tradition geflossen, so fordert die kritische Billigkeit, vorauszusetzen, daß die Differenz auch in diesem Puncte, welcher, wenn gleich nicht zu dem wesentlichen Inhalt des Christlichen Glaubens, doch zu den wichtigeren historischen Verhältnissen gehört, nicht unauflösbar seyn werde. Könnten wir von Vorn heraus die eine oder andere Relation für die ausgemacht gewisse halten, so wäre die Lösung nicht schwierig. Aber zunächst macht jede den Anspruch, gewiß zu seyn. Die synoptische hat für sich die dreyfache Schnur

---

die Evangelien, Bretschn. Probabil. de Ev. Joan. p. 102 sqq. Crome, Probabil. haud probab. oder Widerlegung der Probabil. von Bretschn. S. 76 ff. L. Usteri Comment. critic. rel. Cap. I. p. 13 sqq. Theile über die letzte Mahlzeit Jesu nach den Berichten der Evangelisten, in Winer's und Engelhardt's neuem krit. Journal Bd. 2. S. 153 ff. Guerike Versuch einer Vereinigung der evangel. Relationen über die letzte Mahlzeit Jesu, ebendas. Bd. 3. S. 257 ff. Theile Noch etwas über die letzte Mahlzeit Jesu, ebendas. Bd. 5. S. 129 ff. Schneckenburger Beiträge zur Einleitung in das N. T.: Chronologie der Leidenswoche S. 1 ff. Rauch über das letzte Paschamahl, die Zeitbestimmung desselben u. s. w. in den theol. Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 537 ff. Sieffert über den Ursprung des ersten kanon. Evangeliums S. 127 ff. Winer's Recens. von Tholucks Commentar über das Ev. des Joh., in der Leipz. Litt. Zeit. 1833. S. 1175 ff. De Wette Bemerkungen zu Stellen des Ev. Joh., in den theol. Studien und Kritiken. 1834. Heft 4. S. 939 ff. Wie der berühmte Chronolog Ideler über diesen Streit urtheilt, s. sein Handbuch der Chronol. Bd. 1. S. 515 ff. Lehrbuch der Chronol. S. 215 ff. Vergl. Winer's Reallex. unt. Pascha, und Strauß L. J. Bd. 2. §. 119.

der allgemeinen Tradition, die Johanneiſche, wenn das Ev. echt iſt, das unmittelbare Zeugniß des Apoſtels. Iſt Matthäus ein Werk des Apoſtels, ſo ſteht ſogar ein apoſtoliſches Zeugniß gegen das andere. Unter dieſen Umſtänden iſt nothwendig, jede Relation für ſich zu prüfen, nach den Momenten ihrer inneren Wahrſcheinlichkeit.

Was zunächſt die ſynopt. betrifft, ſo iſt ſie ſchon längſt nicht mehr ohne innere Bedenklichkeiten.

Man hat geſagt [1]), nach dem heutigen Feſtkalender der Juden dürfe der 15te Niſan nie auf einen Freytag fallen; wenn nun dieſe Anordnung, wie wahrſcheinlich, auf einem uralten Herkommen beruhe, ſo ſey unwahrſcheinlich, daß im Todesjahre Jeſu der 15te Niſan ein Freytag geweſen ſey. Dieſe Bedenklichkeit hat freylich keinen hinreichenden hiſtoriſchen Grund, weil wir nicht wiſſen, wie alt und traditionell begründet jene Beſtimmung des Jüdiſchen Kalenders iſt. Deſto begründeter iſt eine andere, daß nemlich der erſte Paſchatag ſchon nach Exod. 12, 16. und Levit. 23, 7. als ein ſo ſtrenger Sabbath galt, daß alle Arbeit, außer der, die zur Feyer gehörte, ſtreng verboten war. Wenn es nun in der Miſchnah [2]) ausdrücklich heiße: am Sabbath und an Feyertagen hält man kein Gericht, ſo müßte man nach der ſynopt. Relation den höchſt unwahrſcheinlichen Fall annehmen, daß die Volkshaufen, ja das Synedrium ſelbſt, indem ſie Gericht über Jeſum hielten, ja ihn hinrichteten, das ſonſt ſo ſtreng gehaltene Sabbathsgeſetz verletzt hätten. Man ſagt zwar, die Eil und Noth der Sache habe die ſeltene Ausnahme zur Pflicht gemacht, auch ſey bey dem Proceſſe Chriſti vorzugsweiſe die Römiſche Obrigkeit beſchäftigt geweſen, und endlich fehle es nicht an Beyſpielen und Traditionen [3]), wodurch dergleichen

1) S. Ideler's Handbuch Bd. 1. S. 519.
2) Tract. Bezah oder Jom tob. Cap. 5.
3) S. beſonders Dr. Paulus Handbuch a. a. O. S. 492. Er beruft ſich auf AG. 12, 2. 3. und Tract. Sanhedr. Cap. 10.

Abweichungen von der Regel erklärt und gerechtfertigt würden. Aber vergebens. Daß während der Paschatage, namentlich an den Zwischenfeyertagen (zwischen dem ersten und letzten Feyertage, mit Ausnahme des in die Paschazeit fallenden Wochensabbaths,) allerley Arbeit und Geschäft geschehen konnte, leugnet Niemand. Aber wo ist ein Beyspiel oder eine Tradition, daß am ersten Paschatage erlaubt war, Gericht zu halten und hinzurichten?

Auch ist nicht ohne Grund bemerkt worden [1]), daß nach Exod. 12, 22. und den Jüdischen Satzungen [2]), Niemand in der Paschanacht sein Haus, wenigstens nicht die heil. Stadt verlassen durfte; wenn also Jesus sammt seinen Jüngern, ja selbst die verfolgenden Juden in jener Nacht Haus und Stadt verlassen hätten, so seyen sie entweder Uebertreter eines sehr bestimmten Gesetzes gewesen, oder jene Nacht keine Paschanacht.

Je nachdem Jemand diese Bedenklichkeiten für unüberwindlich hält, wird ihm auch die Joh. Differenz, je unauflösbarer sie ist, als desto willkommenere Bestätigung erschienen seyn. Wer aber dieselben irgendwie zu beseitigen vermag, oder so gering schätzt, daß die synopt. Relation für ihn keinem wesentlichen Zweifel unterliegt, dem muß die Johanneische Differenz um so lästiger seyn, je höher er sonst die Auctorität des Joh. anschlägt. Hier treten nun die Versuche ein, beyde Relationen auf exegetischem Wege in Harmonie zu bringen.

Man ist dabey von zwey entgegengesetzten Voraussetzun-

(oder 11) §. 3. 4., wo es heißt: Non occiditur (qui peccavit circa verba scribarum) a judicibus civitatis suae, — sed ad summum Senatum Hierosolymitanum deducitur atque illic in custodia asservatur usque ad festum et in festo interficitur. Vergl. Guerike a. a. O. S. 265 ff. und Schneckenburger a. a. O. S. 14., der aber ohne Beweis kurz sagt, die zweyte Hälfte des Paschafestes habe als Werkeltag gegolten.

1) S. Theile in Winer's Journal 2. S. 161. und Usteri Comment. p. 29.

2) Lightfoot Hor. zu Mark. 14, 36.

gen ausgegangen. Entweder hat man die Johanneiſche Chronologie als die beſtimmtere und deutlichere zum Grunde gelegt und danach die ſynoptiſche conformirt, oder umgekehrt.

Was die harmoniſtiſchen Conformationen der erſten Art betrifft, ſo muß, wenn das δεῖπνον Joh. 13, 1 ff. mit dem ſynoptiſchen Paſchamahl ein und daſſelbe iſt, nachgewieſen werden, daß Jeſus auch nach den Synoptikern das Paſchamahl einen Tag früher, als geſetzlich war, gegeſſen habe. Iſt dieß möglich? Alle drey ſagen, am erſten Tage der ungeſäuerten Brode hätten die Jünger Jeſum gefragt: Wo willſt Du, daß wir das Paſcha bereiten ſollen? Mark. 14, 12. und Luk. 22, 7. ſetzen ausdrücklich hinzu, jener ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, dieſer ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. Nach allgemeinem Jüdiſchen Sprachgebrauch aber iſt unter der πρώτη τῶν ἀζύμων der 14te Niſan zu verſtehen, an welchem Nachmittags das Paſchalamm zu ſchlachten allgemeine Sitte und Ordnung war. Es iſt unmöglich, dem ſynopt. Text auch nur den Schein einer Anticipation des Paſcha abzugewinnen. Aber iſt nur überhaupt denkbar, daß Jeſus wider die allgemeine Sitte das Paſcha um einen Tag anticipirt haben ſollte? Man ſagt, Jeſus habe, ſeinen Tod am erſten Paſchatage vorausſehend, das Paſcha anticipirt, um die Pflicht der Paſchafeyer nicht unerfüllt zu laſſen. Aber kaum der ängſtlichſte Rabbi würde dieß für nöthig gehalten haben. Ja, die Jüdiſche Pflichtängſtlichkeit hätte eher gefordert, das Paſcha nach uralter Ordnung mit dem Volke zur geſetzmäßigen Zeit zu eſſen, ſ. Exod. 12, 6. [1]). Was ſagt die

1) Nur nach, nicht vorher durfte es von denen gehalten werden, auf denen eine Levitiſche Unreinheit haftete, die bis zum Paſchamahle nicht wieder aufgehoben werden konnte. Für dieſes zweyte oder kleine Paſcha war zu der Nachfeyer ſchon Numer. 9, 11. der 14te des folgenden Monats Jiar beſtimmt. Vergl. Tract. Pesach. Cap. 9. §. 1. 3. Reland. Antiquit. p. 264 sq.

Archäologie zu einer solchen ungesetzlichen Anticipation? Nach Grotius [1]) soll es erlaubt und Sitte gewesen seyn, statt des ἔνσιμον ein πάσχα μνημοσυνικόν außer der Zeit zu feyern. Aber erweislich ist das sogen. πάσχα μνημον., eben die heutige Feyer, erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden. Zur Zeit Christi, als Stadt und Tempel noch standen, wäre ein solches opferloses Pascha in der Stadt ein reines Unding gewesen [2]). Conrad Iken [3]) versuchte, die Abweichung Christi von der gewöhnlichen Sitte sogar als eine gesetzliche dadurch zu rechtfertigen, daß er den Streit zwischen den Karäern und Rabbaniten über die heortologische Bestimmung des Neumondes, — ob derselbe nemlich, wie die ersteren, vermeintlich der Schrift gemäß, behaupten, nach dem wirklichen Erscheinen am Horizont, oder, wie die letzteren annehmen, nach dem astronomischen Calcul zu berechnen sey, — in das Zeitalter Christi zurückverlegte. Vergebens. Niemand kann beweisen, weder, daß die Karäersecte schon vor Christus vorhanden gewesen, noch, daß jener Streit schon damahls irgendwie, etwa zwischen den Sadducäern [4]) und den traditionellen Pharisäern, Statt gehabt und eine differente Feyer des Paschas gerade im Todesjahre Jesu bewirkt, noch endlich, daß Jesus sich an eine solche abweichende Sitte angeschlossen habe [5]). Ja man hat bemerkt, daß, wenn Jesus der bloßen Phase gefolgt wäre, er eher ein späteres, als ein früheres Pascha gefeyert haben müßte.

Bey allen diesen harmonistischen Versuchen wurde vor-

1) Annot. ad Matth. 26, 18.

2) S. Bynaeus de morte J. Chr. lib. 1. p. 40 sqq. Das heutige μνημον. wird immer am 14ten Nisan gefeyert.

3) S. Dissertt. phil. theol. Tom. 2. dissert. 2. de temp. celebr. a Servat. ultim. coen. pasch. p. 416 sqq.

4) Daß der Zusammenhang der Karäer mit den Sadduc. nicht nachzuweisen sey, zeigt schon Waehner Antiq. Tom. 2. p. 780 ff.

5) S. dagegen besonders Paulus, Commentar 3. S. 543 ff. Handb. 3, 2. S. 487 ff.

ausgesetzt, daß das δεῖπνον Joh. 13, 2 ff. ein Paschamahl gewesen. Aber eben diese Voraussetzung ist unmöglich, wenn 18, 28. φαγεῖν τὸ πάσχα nichts anderes heißt, als das Paschalamm essen.

Vielleicht aber läßt sich die Joh. Relation der synoptischen conformiren. Vielleicht verräth Joh. doch irgendwie, daß er das δεῖπνον 13, 2 ff. für ein gesetzliches Paschamahl gehalten habe und der synopt. Zeitbestimmung folge. In der That enthält πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα 13, 1. keinen bestimmten unmittelbaren Widerspruch gegen die synoptische Zeitbestimmung. Man könnte sogar mit einigem Scheine sagen, jener Ausdruck und die Beziehung der darin liegenden chronologischen Bestimmung auf das Folgende seyen so ungenau, daß, wenn man zumahl berücksichtige, daß Joh. für Griech. Leser schreibe, welche nicht gewohnt waren, die Festtage von dem vorhergehenden Abende an zu zählen, damit nur die nächsten Vorbereitungsmomente zum eigentlichen Paschamahle gemeint seyn könnten. Aber auch in diesem Falle darf nicht zugegeben werden, daß Joh. unter ἑορτὴ τοῦ πάσχα, die eigentliche Paschamahlzeit ausschließend, nur das übrige Fest, von dem Morgen des 15ten Nisan an gerechnet, verstehe. Josephus freylich unterscheidet Archäol. 3, 10. 5. (πάρεστιν δὲ καὶ δευτέρᾳ διαδέχεσθαι τὴν τοῦ πάσχα ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτὴ ἑπτὰ ἡμέρας οὖσα) das siebentägige Fest der ungesäuerten Brode von der eigentlichen Paschafeyer. Aber wer diese Stelle zur Rechtfertigung jener Meinung gebraucht, bedenkt nicht, daß Joh. darnach hätte schreiben müssen πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων [1]). — Doch alle Versuche, 13, 2 ff. mit der synopt. Chronologie conform zu machen, helfen nichts, so lange nicht bewiesen ist, daß Joh. 18, 28. mit dem φαγεῖν τὸ πάσχα irgend ein anderes Mahl am Ende des 15ten Nisan, und kein eigent-

1) Vergl. Sieffert a. a. O. S. 134.

liches Paschalammessen gemeint sey[1]). Daß τὸ πάσχα an sich das ganze achttägige Fest mit allen dazu gehörigen Festlichkeiten und Mahlzeiten bedeuten könne, leugnet Niemand. Aber daraus folgt nicht, daß φαγεῖν τὸ πάσχα von dem Essen jeder Mahlzeit während der Paschatage gebraucht werden könne. Man sagt, τὸ πάσχα heiße auch für sich jede Ostermahlzeit, oder jedes Osteropfer, gleichviel welches und an welchem Tage, und beruft sich deßhalb auf 2 Chronik. 35, 7. 8. 9. und Deut. 16, 1. 2. In der ersten Stelle, wo von dem großen Pascha unter Josias die Rede ist, steht allerdings צֹאן, wie es scheint, von Osteropfern überhaupt; es werden Lämmer und junge Ziegen zusammen genannt als bestimmt zum Pascha, außer dem noch besonders Rinder; aber während V. 7. 8. 9. der Plural פְּסָחִים steht, wird V. 6. u. 13., wo vom Schlachten und Braten des Pascha die Rede ist, der Singular mit dem Artikel gesetzt, — und es ist klar, daß damit das eigentliche Paschalamm gemeint sey. Diese Stelle beweist also nichts. Eben so wenig Deut. 16, 1. 2. Denn, wenn auch hier V. 1. עֲשֵׂה פֶּסַח im weiteren Sinne vom ganzen Feste zu verstehen ist, so wird doch V. 2. וְזָבַחְתָּ פֶּסַח θύσεις τὸ πάσχα im engeren Sinne von dem Schlachten des Paschalammes gesagt, und zwar so, daß davon בָּקָר und צֹאן unterschieden werden, als bestimmt zu den andern Opfern des Festes; ja V. 6. 7. wird θύσεις τὸ πάσχα und φαγῇ LXX. von dem Schlachten und Essen des Opferlammes im engeren Sinne gebraucht. Ich will nicht leugnen, daß der Rabb. Sprachgebrauch bestimmter

1) Da die Auctoritäten einstimmig lesen φαγεῖν τὸ πάσχα, so wäre die an sich gefällige Conjectur von Frandt in Winer's Journal Bd. 7. S. 257. ἄγεσθαι nur dann annehmbar, wenn sonst alles entschieden dafür spräche, daß Johannes mit der synopt. Relation völlig übereinstimmt. Außerdem aber ist ἄγειν τὸ πάσχα ohne Beyspiel, und am Ende wird auch nicht viel dadurch gewonnen, da die Frage entsteht, wie der allgemeinere Ausdruck in Beziehung auf das ἵνα μὴ μιανθῶσιν zu verstehen sey.

erlaubt, πάσχα von jedem Paſchaopfer zu gebrauchen [1]), aber nirgends bietet ſich etwas dar, woraus man ſchließen könnte, Joh. habe die Formel φαγεῖν τὸ πάσχα ohne alle nähere Beſtimmung [2]) von dem Eſſen einer jeden andern Oſteropfermahlzeit, als der des Oſterlammes gebrauchen können. Freylich, wenn Lightfoot und Bynäus [3]) Recht haben, aus anderweitigen hiſtoriſchen Momenten zu ſchließen, daß in unſrer Stelle das Eſſen des Paſchalammes gar nicht gemeint ſeyn könne, ſondern die ſogenannte Chagiga, oder das mit heiterer Freude verknüpfte Opfer vor Ablauf des erſten Paſchatages [4]), dann iſt alles Widerſtreben umſonſt. Es wird dabey vorausgeſetzt, daß die Verunreinigung durch Betretung eines heidniſchen Hauſes zu dem יום טבול gehört habe, d. h. zu den Verunreinigungen, die nur bis zum Abend dauerten und dann durch Baden und Waſchen von ſelbſt aufhörten. Wenn nun, ſo argumentirt insbeſondere Bynäus, der Eintritt in das heidniſche Prätorium nur bis zu Ende deſſelben Tages verunreinigte, ſo war die Furcht der Juden, das Paſcha nicht eſſen zu dürfen, ohne Grund: denn, da dieß erſt mit dem Anfange des folgenden Tages gegeſſen wurde, ſo konnten

1) S. Reland antiquitt. sacrae p. 217. und Othon. Lexic. p. 511., wo mehrere Stellen der Art angeführt werden. Man ſieht aus Tract. Pesach. 6, 5., daß man auch andere Opfer auf den Namen des Paſcha (פסח שלמי) ſchlachten konnte, aber daraus folgt eben, daß urſprünglich und in der Regel auch im Rabb. Sprachgebrauch פסח nur das Oſterlamm bedeutet.

2) Sehr richtig bemerkt Dr. Winer Lpz. Litt. Z. a. a. O.: Wäre פסח als nomen unitatis bald von der eigentlichen Paſchamahlzeit, bald von dem Genuſſe der Chagigaopferſtücke gebraucht worden, ſo würde, wenn der Artikel vorgeſetzt werden ſollte, zugleich eine nähere Beſtimmung haben hinzugefügt werden müſſen. So wie die Worte jetzt lauten, kann man entweder nur an das ganze Paſcha (Oſterlamm und Chagiga zuſammen), oder nur an das eigentliche Oſterlamm denken. Vergl. Winer's Reallex. unt. d. Artikel Paſcha.

3) Lightfoot Hor. Hebr. zu Joh. 18, 28. und Bynaeus de morte J. Chr. l. 1.

4) S. Reland antiquitt. sacrae ed. Vogel p. 257.

sie vor demselben hinlänglich rein werden; ihre Furcht erklärt sich nur, wenn unter dem φαγεῖν τὸ πάσχα die Chagiga am ersten Paschatage gemeindisst. Unstreitig ist dieß die scheinbarste Hypothese. Aber mit Recht ist neuerdings [1]) dagegen erinnert worden, daß Bynäus nur annimmt, aber nicht beweist, daß der Eintritt in ein heidnisches Haus nur für den Tag verunreinigte. Unter den Verunreinigungen, von denen Maimonides sagt, sie hinderten nicht am 14ten Nisan das Pascha zu essen, ist jene nicht aufgeführt. Gesetzt, sie wäre mit darunter begriffen, so geht doch aus Maimonides selbst hervor, daß die Juden, welche das Prätorium betraten, wegen der dadurch entstandenen Unreinigkeit nicht selbst im Tempel erscheinen durften, um das Paschalamm zu schlachten. Dieß mußte nemlich bereits am Nachmittage des 14ten Nisan geschehen. Es galt freylich in dieser Hinsicht eine Stellvertretung. Aber wenn die Verunreinigung in Masse geschah, so war die Stellvertretung zu schwierig, und so wird der ganze Fall unwahrscheinlich. Dazu kommt, daß, da das Pascha zwischen den beyden Abenden des 14ten Nisan gegessen wurde, wenigstens der Anfang des Mahles zum Theil noch zum 14ten gerechnet werden muß, in Beziehung hierauf also die Juden vor dem Hause des Pilatus Ursache hatten zu fürchten, der Eintritt in das Haus werde ihnen das Essen des Paschamahles unmöglich machen. Aus dem allen folgt, daß auf keine Weise nothwendig ist, dem φαγεῖν τὸ πάσχα in unsrer Stelle die sonst völlig unerweisliche Beziehung auf die Chagiga zu geben.

Eben so wenig hat es je gelingen wollen, die Differenz 19, 14. exegetisch aufzulösen. Ist die παρασκευὴ τοῦ

1) S. Steffert S. 137.

2) De Pasch. Cap. 6. sect. 1. heißt es nur: qui cadaver reptilis tetigit, aut reptile, aut quid aliud simile die decima quarta, is lavatur, et postquam lotus est, pro eo Pascha macbant, (also Andere) et sub vesperam, cum sol ei occubuit, Pascha comedit.

πάσχα hier nach der gewöhnlichen Bedeutung der 14te Nisan, der ein Werkeltag war, so stimmt in der Joh. Relation alles vortrefflich zusammen. Aber um diese mit der synopt. harmonisch zu machen, soll jene παρασκευὴ τοῦ πάσχα nach einer Brachylogie so viel heyn, als ἡ παρασκευὴ τοῦ σαββάτου τοῦ πάσχα oder ἐν τῷ πάσχα. Käme die παρασκευὴ τοῦ πάσχα sonst nirgends vor, von dem Rüsttage auf das Pascha, und bezeichnete ἡ παρασκευὴ ohne Ausnahme schlechthin das wöchentliche προσάββατον, den Freytag, so möchte man sich eine solche Auflösung gefallen lassen; die Formel wäre dann etwa zu übersetzen, Oster Freytag. Allerdings wird bey den Rabbinen der fünfte Wochentag schlechthin ערב (παρασκευὴ) genannt, aber eben nur in der Reihe der Wochentage [1]), wo kein Mißverständniß Statt finden kann. Da aber bey den Juden ערב פסח bestimmt der 14te Nisan ist [2]) so ist mehr als wahrscheinlich, daß Joh., indem er nichts weiter hinzusetzt, eben jenen Rüsttag vor Ostern, den 14ten Nisan gemeint hat. Indeß wird Kap. 19, 31, die παρασκευὴ als eine solche bezeichnet, welche auf den nächstfolgenden großen Sabbath vorbereitete. Dadurch scheint jene harmonistische Erklärung der παρασκευὴ τοῦ πάσχα von Johannes selbst gerechtfertigt zu werden. Aber auch dieser Schein trügt. Denn daß Joh. dort nicht die wöchentliche παρασκευὴ meint, sondern die außerordentlich festliche, geht aus der Parenthese γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου hervor, welche gar keinen Zweck hat, wenn die παρασκευὴ die gewöhnliche sabbathliche war [3]).

Alle Noth der Harmonisten bey 19, 14. würde freylich ein

1) Bereschit Rabba Cap. 2. Buxtorf Lexic. Talm. p. 1659 sqq.
2) Nach Deyling Observatt. sacr. Pars 1. Obs. 52. p. 262. kommt bey den Rabbinen außer dem ערב פסח auch vor ערב חגא דשבועות Rüsttag auf Pfingsten, und ערב אצרתא Rüsttag auf Neujahr.
3) Vergl. oben S. 716.

Ende haben, wenn Meinöl Recht hätte, daß der ganze Vers eine immerhin sehr alte Glosse sey, welche weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden zusammenhänge [1]). Aber was den Zusammenhang betrifft, so ist er nicht größer und geringer, als bey jeder andern chronologischen Parenthese, und wie man nicht begreift, wie und warum diese disharmonische Glosse, — eine harmonistische wäre begreiflich, — gemacht seyn soll, so bieten auch die Auctoritäten nicht die geringste Spur eines solchen Verdächtes dar. Das Resultat aus dem Bisherigen ist, daß eine befriedigende exegetische Auflösung der Differenz unmöglich ist. — Aber zwey neuere archäologische Versuche machen den Anspruch, die so sehr versteckte Harmonie endlich ans Licht gebracht zu haben. [illegible]

Um die chronologische Bestimmung des Johannes (13, 2 ff.) als in Uebereinstimmung mit der synopt. insbesondere gegen Wieseler zu rechtfertigen, sucht Rauch vor allem den Irrthum der Archäologen, als sey das Passahmahl ordnungsmäßig am Ende des 14ten und am Anfange des 15ten Nisan gehalten worden, zu berichtigen und dagegen zu beweisen, die rechte Zeitbestimmung für das Paschamahl sey das Ende des 13ten und der Anfang des 14ten Nisan gewesen [2]). Sein Beweis aber ist folgender: Die Juden, sagt er, rechneten den Tag von Untergang zu Untergang der Sonne. Wenn nun nach Levit. 23, 5. und Num. 9, 3. das Pascha den 14ten Nisan zwischen Abend gehalten werden soll, so müßte, wäre das Ende des 14ten Nisan gemeint, der Anfang des 15ten verstanden werden, und der 14te bedeutete gar nichts.

1) S. Kuinöl zu Marc. 15, 25. Der erste, der diesen Verdacht äußerte, war Pfaff notae criticae ad Evangel. Matth. p. 207. Vergl. Wassenbergh dissert. de Glossis N. T. in Valckenar. Schol. in libros quosd. N. T. Vol. 1. p. 50.

2) S. Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 537 ff.

3) So vor Rauch schon Fritzsche a. a. O., widerlegt von Gabler in dem neuen theol. Journal Bd. 2. St. 5. Bd. 3. St. 5.

So entstände die seltsamste Festbestimmung; das Fest wäre auf einen bestimmten Tag (den 14ten Nisan) festgesetzt, aber auf die letzten Augenblicke desselben, und zwar so, daß die ganze Feyer eigentlich auf den folgenden Tag fiele. Daß aber der Anfang des 14ten Nisan gemeint sey, geht besonders aus Deut. 16, 6. hervor, wo es heißt: Du sollst das Pascha schlachten des Abends, wenn die Sonne untergegangen ist, oder genauer: mit Untergang der Sonne. Ferner sagt Josephus Archäol. 2, 5. (2, 14. 6.), Gott habe dem Moses befohlen, dem Volke anzukündigen, am 10ten Nisan das Paschalamm auf den 14ten bereit zu halten. Wenn er nun fortfährt: ἐνστάσης δὲ τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης πάντες πρὸς ἔφοδον ἔχοντες ἔθνον, so kann dieß nur heißen: Da der 14te Nisan eintrat, oder eingetreten war, d. h. am Abende des 13ten zum 14ten. Nicht so bestimmt, aber doch deutlich genug, sagt Josephus Archäol. 3, 10. 5.: Am 14ten Nisan κατὰ σελήνην halten wir nach der Gewohnheit das sogenannte Pascha, dem am 15ten das 7tägige Fest der ungesäuerten Brode folgt. Hieraus aber muß man wegen der Jüdischen Tagerechnung schließen, daß nach Joseph. das Pascha am Anfange des 14ten, und nicht des 15ten Nisan gehalten sey, wie denn auch ders. Schriftsteller v. Jüd. Kr. 6, 9. 3., wo er von dem Schlachten der Paschalämmer zwischen der 9ten u. 11ten Stunde ohne nähere Tagesbestimmung spricht, höchst wahrscheinlich diese Stunden vom 13ten Nisan, nicht vom 14ten versteht. Wenn man nun, meint Rauch, nach dieser richtigeren Festbestimmung die evangelischen Erzählungen auslege, so sey alles in Harmonie. Joh. verstehe unter dem πρὸ — ἑορτῆς τοῦ πάσχα 13, 1. den Abend des 13ten Nisan auf den 14ten, den Anfang des 14ten, den Tag vor dem eigentlichen Feste der ἄζυμα, zwey Mahl zwölf Stunden vor dem Feste, Pascha, dem 15ten Nisan. Joh. 18, 28. sey φαγεῖν τὸ πάσχα von dem φαγεῖν τὰ ἄζυμα zu verstehen, und 19, 14. und 31. die παρασκευὴ

τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων, welches damahls mit einem Sabbath zusammenfiel. Damit stimmt auch Luk. 22, 7., sofern man hier den Aorist ἔδει von dem noch nicht Gekommenseyn des 14ten Nisan, und Matth. 26, 17. das τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων nach der mehr populären Art von dem ersten Tage des achttägigen Festes, der ungesäuerten Brode, dem Anfange desselben, versteht.

Man sieht, auch dieser archäologische Ausgleichungsversuch thut es nicht ohne einige exegetische Gewaltstreiche. Denn dafür muß man es halten, wenn φαγεῖν τὸ πάσχα von dem Essen der Osterkuchen verstanden wird, was durch Josua 5, 10. auf keine Weise gerechtfertigt werden kann, da die ungenaue Relation dieser Stelle durch die bestimmte Verordnung, daß schon vom Mittag des 14ten an, ehe das Lamm gegessen wurde, aller Sauerteig entfernt werden sollte, überwogen wird. Eben so wenig kann man sich entschließen, die betreffenden Stellen im Lukas und Matthäus so zu deuten, als wenn der erste Tag des Festes noch nicht gekommen wäre. Aber davon abgesehen, wie steht es mit der archäologischen Richtigkeit dieser Hypothese? Schon de Wette hat nachgewiesen, daß sie keinen hinreichenden Grund hat.

Die Zeitbestimmung des Paschamahles ist in den betreffenden Gesetzesstellen allerdings etwas undeutlich und schwankend, was theils mit der Tagesbestimmung von Abend zu Abend, theils mit der Zweydeutigkeit des בין הערבים, theils damit zusammenhängt, daß der 15te Nisan, als das Fest der ἄζυμα, von dem 14ten Nisan, wo das Paschalamm geschlachtet und gegessen wurde, nicht selten unterschieden wird. Aber, hat die Jüdische Tradition irgend Auctorität, so hat sie es in dieser Untersuchung, wo es darauf ankommt, den Tag und die Stunde zu bestimmen, wann zur Zeit Jesu das Pascha gegessen wurde, was gewiß nicht nach den schwankenden Ausdrücken einzelner Stellen der Thora, sondern nach den damahls ge-

wie schon vorhandenen genaueren rituellen Bestimmungen der Tradition zu bestreiten ist. Darüber aber ist kein Zweifel, daß die jüdische Tradition einstimmig feststellt, daß im Uebergang vom 14ten auf den 15ten Nisan das Paschalamm gegessen wurde. Selbst die Thora läßt bey genauerer Betrachtung darüber nicht in Zweifel, daß am Ende, nicht am Anfang des 14ten Nisan das Lamm geschlachtet, und am Anfang des 15ten gegessen werden sollte. Denn Num. 33, 3. wird ausdrücklich gesagt, die Israeliten seyen am 15ten Nisan ausgezogen. Wenn nun nach Exod. 12, 29 ff. der Auszug noch in derselben Nacht geschah, wo die Israelitin am Abend des 14ten kurz vorher das Pascha gegessen hatten, so liegt es in der Natur der Verhältnisse, daß eben der 15te Nisan, der mit dem Abend des 14ten begann, der eigentliche erste Paschatag war. Dazu kommt, daß, wenn es in allen hierher gehörigen Gesetzesstellen heißt, am 14ten Nisan Exod. 12, 3 ff. Levit. 23, 5 ff. Num. 28, 16 ff. sey gegen Abend zwischen den beyden Abenden, solle das Paschalamm geschlachtet, und in der darauf folgenden Nacht Exod. 12, 8. gegessen werden, dieß nach allgemeiner Jüdischer Sitte den Abend zu bestimmen, nur von dem Abende, also dem Ende des 14ten, und dem Anfang des 15ten in der Nacht verstanden werden kann: wobey es gleichgültig ist, ob man das streitige zwischen den beyden Abenden Karaitisch von der Zeit zwischen dem Untergange der Sonne und der Dämmerung, wofür die ziemlich ungenaue Stelle Deuter. 16, 6. zu sprechen scheint, oder Rabbanitisch mit Josephus v. Jüd. Kr. 6, 9. 3. von der Zeit von dem Neigen der Sonne bis zum Untergang (der 9–11 Stunde) auslegt. Da diese Tagesrechnung, wie de Wette mit Recht bemerkt, immer etwas Unnatürliches und Schwankendes hat, so erklärt sich, daß man den Abend, an welchem das Paschalamm geschlachtet und gegessen wurde, bald zu dem 14ten, diesen endigend, bald zu dem 15ten, diesen begin-

nend, gerechnet hat [1]). Hiernach sind Josua 5, 10 u. ähnliche Stellen zu verstehen. Endlich ergiebt sich aus der Vergleichung sämmtlicher Stellen über das Pascha bey Josephus, Archäol. 2, 14, 6. 2, 15, 1. ferner 2, 3, 10. 3. und Bell. Jud. 6, 9, 3., daß, wie er Archäol. 2, 15, 2. den Auszug der Israeliten auf den 15ten Nisan setzt, auch die Stelle Archäol. 2, 14, 6. [illegible] nichts von dem ersten Eintritt des 14ten Nisan, am Abende des 13ten, zu verstehen ist, sondern von dem Eingetretenseyn desselben. Auf diese Weise fallen auch die scheinbarsten Stützen der Wieselerschen Hypothese, und wir stehen wieder auf dem alten Fleck der unaufgelösten Differenz.

Leider ist auch der zweyte archäologische Versuch, von Schneckenburger [2]), nicht im Stande, uns davon zu befreyen. Nach diesem Versuche sollen vom Abendmahle Jesu am Abend des 13ten Nisan bis zur Auferstehung, am Morgen des 16ten, sechs volle Nächte gezählt worden, wovon vier auf das Liegen Jesu im Grabe kommen. Hier ist der Ort nicht, diese scharfsinnige Hypothese nach allen ihren Momenten genauer zu untersuchen. Aber das gehört hierher, daß darnach die παρασκευη Joh. 19, 14. von dem Rüsttage auf den nächsten Feyertag, nemlich den Paschatag der Erstlingsgarbe, 19, 31 und 42. aber von eben diesem Feyertage des Mazzothfestes, der in Beziehung auf Pfingsten ἡ παρασκευη schlechthin genannt werde und damahls mit einem Wochensabbath zusammengefallen sey, verstanden werden soll. Aber zu geschweigen, daß, will man nicht willkührlich Joh. 19, 31. ἐπει παρασκευη ἦν von dem Be-

1) Vielleicht kommt hier der Talmud. Grundsatz in Anwendung: In sacrificiis comedendis dies praecedit noctem. Vergl. Reland antiquitat. sacrae p. 252 sq. Deutlicher sagt Waehner Antiquitt. Ebraeor. Vol. 2. p. 8.: In sacris comedendis et precibus vespertinis fundendis noctem ad diem, quem ea consequitur, referunt. Reland beruft sich auf Gem. Hieros. Joma 38, 2. Chulin 83, 1.

2) Beiträge a. a. O. S. 4 ff.

vorstehen der παρασκευὴ erklären, die παρασκευή, was sie in der einen Stelle ist, auch in allen anderen seyn muß, so hat de Wette richtig gezeigt, daß weder die spielenden Worte Philo's de septenario §. 21. [1]) τοσαύτας ἔχουσα προνομίας ἡ ἐπὶ τῷ δράγματι πανήγυρις (das Manipelnfest), προέορτιός ἐστιν ἑτέρας ἑορτῆς μείζονος· ἀπὸ γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας πεντηκοστὴ ἀριθμεῖται, — noch die Vergleichung des ganzen Pascha mit einer παρασκευὴ auf Pfingsten bey Origenes gegen Celsus 8. 22. zu der Hypothese berechtigen, wonach der zweyte Paschatag als Manipelnfest den bestimmten Namen der παρασκευὴ gehabt haben soll.

Finden wir nun weder auf archäologischem, noch exegetischem Wege eine befriedigende Auflösung der Differenz, so fragt sich, welche von den beyden Relationen den Vorzug verdiene?

Ist unser Ev. echt, so haben wir an der Joh. Relation ein unmittelbares Zeugniß, während die synoptische schon dadurch an Auctorität verliert, daß sie mit nicht unbedeutenden archäologischen Bedenklichkeiten zu kämpfen hat, von denen jene frey ist, welche außerdem in sich auf das vollkommenste zusammenhängt. Es ist von keinem großen Gewicht, aber der Erwähnung werth, daß die Talmudische Tradition über den Todestag Jesu [2]) mit Johannes übereinstimmt. Sehr wichtig aber ist, daß Paulus, indem er 1 Kor. 5, 7. sagt, καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, und 11, 23. die Nacht, wo Christus das Herrenmahl einsetzte, nicht als Paschaabend, sondern als die Nacht des Verraths bestimmt, der Johanneischen Chronologie zu folgen scheint. Indessen ist die Joh. Relation so lange jenes Vorzugs nicht sicher, als nicht hinreichend erklärt ist,

1) Ed. Mangey. Tom. 2. p. 294.
2) Tract. Sanhedr. Ed. Venet. fol. 43. col. 1. heißt es: In vespera Paschatis suspenderunt Jesum. Mag dieß auf der Christlichen Tradition beruhen, man sieht doch, wie die Juden die παρασκευή, an der Christus gekreuzigt ist, verstanden haben.

wie die abweichende synoptische Chronologie überhaupt, insbesondere aber so früh entstehen konnte, daß sie schon zur Zeit der Abfassung der drey ersten Evangelien allgemein herrschend geworden war. Ich trage mit Ulseri, Theile, Sieffert, de Wette u. a. kein Bedenken, die synoptische Chronologie aus einem sehr frühen Mißverständnisse ursprünglich nicht genau genug bestimmter Traditionen zu erklären. Man kann sich die Sache so denken: Als Jesus vorhersah, daß ihm nicht mehr vergönnt seyn werde, das gesetzliche Paschamahl mit seinen Jüngern zu halten, beeilte er am 13ten Nisan Abends das Abschiedsmahl. Das Mahl wird theils absichtlich, theils zufällig ein feyerliches. Unvermeidlich sind kurz vor und während desselben theils wehmüthige, theils feyerlich ernste Beziehungen auf das nächst bevorstehende Paschamahl. Die Reden, die darüber fallen, hat die synoptische Tradition zum Theil aufbewahrt. Aber überhaupt mehr auf die Reden des Herrn und ihren wesentlichen religiösen Zusammenhang bedacht, hatte die erste mündliche Tradition unterlassen, das Chronologische davon genau zu bestimmen. Auch was den Todestag des Erlösers betrifft, so begnügte sie sich vielleicht nur dieß festzustellen, daß Jesus an der παρασκευή des Festes gekreuzigt sey. Nur der Auferstehungstag wurde genau und sicher bestimmt. Aus Mangel an chronologischem Interesse bey einer Begebenheit, welche so viel wichtigere, von dem Chronologischen unabhängige Momente darbot, wurde anfangs das Bestimmtere nicht vermißt und das Unbestimmte fortgepflanzt. Allmählig aber traten in der evangelischen Tradition auch untergeordnete Interessen hervor; man wünschte genauere chronologische Bestimmungen. Fehlten nun genauere apostolische Relationen, oder waren gerade nicht verbreitet genug, verloren sich allmählig die ursprünglichen Zeugen, welche Auskunft geben konnten, so geschah es leicht, daß die Tradition sich aus sich selbst durch Schlüsse, Vermuthungen zu ergänzen, oder

genauer zu bestimmen suchte. Aus den auf das Pascha bezüglichen Reden bey dem letzten Mahle schloß man, es sey dieß eben ein Paschamahl nach gesetzlichem Art gewesen; die παρασκευή ohne nähere Bestimmung hielt man, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in Betreff der Wochentage folgend, für einen Rüsttag zum Sabbath, für einen Freytag, um so mehr, da allgemein feststand, daß zwischen der Auferstehung und dem Todestage Jesu ein hochheiliger Sabbath in der Mitte gewesen [1]). Wenn freylich die Relation des Matthäus unmittelbar von dem Apostel herrührt, so ist diese Erklärungsweise unstatthaft. Aber jene Voraussetzung stellen wir entschieden in Zweifel. Bey unserer Ansicht leidet allerdings die Auctorität der drey ersten Evangelien. Aber der Punct ist untergeordnet, und wenn die Wahrheit gewinnt, so ist für das Evangelium selbst nie etwas verloren. Wir müssen es dankbar anerkennen, daß wir neben der ungenauen synoptischen Relation die Johanneische erhalten haben, welche es möglich macht, auch über einen an sich untergeordneten Punct im Leben Jesu zur historischen Wahrheit zu gelangen.

V. 29–32. Die ängstliche Sitte der Juden (V. 28.) achtend kommt ihnen Pilatus entgegen. Da er in die Gefangennehmung gewilligt, seine Soldaten dazu hergegeben hatte, so mußte er auch im Allgemeinen wissen, wessen man den Gefangenen beschuldigte. Die Frage war eine nationelle, religiöse. Also konnte auch Pilatus nach Röm.

---

1) Gerade umgekehrt soll nach Weiße 1, 447. Joh. die παρασκ. τ. πάσχα falsch verstanden haben. S. ob. S. 726. Eben so will Strauß den Irrthum auf Johannes schieben, der aus seiner eigenen Typik 19, 36., vergl. Exod. 12, 46. geschlossen habe, Jesus müsse, weil als Paschalamm getödtet zur gesetzlichen Zeit, sein Mahl einen Tag zuvor gehalten haben. — Allein konnte Joh., bloß um eines Typus willen, der schon fixirten synopt. Tradition widersprechen? Je später das Ev. nach der neueren negativen Kritik entstanden seyn soll, desto weniger ist jene Hypothese statthaft.

Recht nicht darüber entscheiden, sondern mußte das Urtheil des Synedriums anerkennen. Allein die extraordinaria cognitio lag in seinem imperium. Vermöge dieser Competenz mußte er nach der bestimmten κατηγορία fragen V. 29. Die trotzige Antwort der Juden aber V. 30. setzt voraus, daß Pilatus in diesem Falle, da er von der Sache wußte, und ihnen bisher zu Willen gewesen war, eben nur das Urtheil des Synedriums zu bestätigen hatte. Eine cognitio causae, etwa auf die bestimmte Röm. Anklage, daß Jesus eine neue Lehre einführen wolle [1]), konnte leicht zur Verwerfung ihres Urtheils führen, wozu der Procurator bey seiner discretionären Gewalt in Criminalsachen ein Recht hatte. Wenn sie dieß fürchteten, so erklärt sich ihre Weigerung V. 30. Im Fortgange des Processes zeigt sich, daß ihre Furcht nicht ohne Grund war. — Da keine bestimmte, förmliche Anklage vorgebracht wurde, so hatte Pilatus ein Recht, sie von seinem Forum wegzuweisen. Aber indem er V. 31. sagt: Nehmt und richtet ihn hin nach Eurem Gesetze! wußte er wohl, daß, sofern das κρίνειν auch die Vollziehung der Todesstrafe begreift, die Juden dieß nicht durften. Gerichtet in ihrem Sinne hatten sie ihn schon, im Sinne des Procurators konnten und durften sie ihn nicht richten. Aus ihrer Antwort, οὐκ ἔξεστιν u. s. w. sieht man, daß sie unter dem κρίνειν das ἀποκτ. mitverstehen. Pilatus hatte sie mit ihrem Trotze V. 30. verhöhnt, und ihnen ihre Ohnmacht fühlbar gemacht. So scheint er sie zur Aufstellung einer förmlichen κατηγορία gezwungen zu haben. Dieß muß man aus V. 33. schließen. Aber statt die Aufstellung der förmlichen Klage zwischen V. 31 u. 33. zu erzählen, bemerkt Joh. V. 32., daß die damahlige Beschränkung der Criminaljustiz des Synedriums durch das Röm. imperium eben dahin geführt habe, das Wort Christi 3, 14. 12, 32.

1) S. Ferd. Walter's Geschichte des Röm. Rechts S. 817.

33., in Erfüllung zu bringen. Nach Jüdischem Rechte würde Christus gesteinigt worden seyn, vergl. AG. 7, 58. und Tract. Sanhedr. Cap. 7. 4., nach Römischem Rechte wurde er gekreuzigt, mit welcher Strafe die Römer besonders auch Aufrührer belegten [1]).

Allein da die Synoptiker von diesem Hergange nichts erzählen, so fragt sich insbesondere, ob damahls wirklich den Juden, wie sie hier V. 31. sagen, das Recht nicht zustand, Jemanden nach ihrem Gesetz hinzurichten? [2])

Nach allgemeinem Römischen Staatsrechte [3]) mußte mit dem Augenblicke, wo Judäa Römische Provinz wurde, das jus gladii oder merum imperium [4]) auf den Römischen Statthalter übergehen. Scaliger [5]) hat also vollkommen Recht, zu behaupten, daß das Synedrium jenes Recht bereits seit der Absetzung und Verweisung des Königes Archelaus, also seit dem Jahre 6 oder 7. n. Chrst. (759 nach R. Erb.), wo Judäa Römische Provinz wurde, verloren hatte. Hiernach wäre die Talmudische Tradition [6]), daß das jus gladii den Juden erst 40 Jahre vor der Zer-

---

1) Lips. de cruce 1, 14.

2) Vergl. Bynaeus de morte J. Chr. lib. 3. c. 1. §. 9–14., vorzüglich aber Iken dissert. de jure vitae et necis tempore mortis Servatoris apud Judaeos non amplius superstite ad Joan. 18, 31. in dissertatt. philolog. theologic. Vol. 2. p. 517–572. A. Balth. v. Walther's juristisch-historische Betrachtungen über die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi, darin die merkwürdigsten — Umstände dieser Geschichte aus den Römischen, wie auch Jüdischen Rechten und Alterthümern erläutert werden. Breslau 1777. 4. S. 142–168.

3) S. die Beweisstellen bey v. Walther a. a. O. S. 160 ff.

4) v. Walther a. a. O. S. 160. Anmerk. unterscheidet davon das jus vitae et necis, jenes Majestätsrecht, worin, wie er sagt, die Gewalt lag, die Todesstrafe auszusetzen, zu schärfen oder gar zu erlassen. — Aber Pilatus nimmt, wie es scheint, Joh. 19, 10. auch dieses Recht in Anspruch.

5) S. Animadvers. ad Euseb. Chronic. N. 2086. u. Epistoll. 12.

6) Die Hauptstelle ist Talm. Hierosolym. Tract. Sanhedr. fol. 18. 1 und 24. 2. Quadraginta annis ante vastatum templum ablata sunt judicia capitalia ab Israele. Vergl. Lightfoot zu Matth. 26, 3. und Winer's Realler. 2. 641 f. Anmerk. 4.

ſtörung des Tempels genommen worden ſey, wenn ſie wirklich ſo zu verſtehen iſt [1]), allerdings chronologiſch falſch, aber davon abgeſehen iſt ſie eine Beſtätigung der Erklärung der Juden in unſerer Stelle.

Indeſſen ſagt man, nach V. 31. räume Pilatus ja ſelbſt den Juden das jus gladii ein. — Allein hätte Pilatus wirklich damit gemeint, den Juden ſtehe jenes Recht zu, ſo würden dieſe wohl anders geantwortet haben. Sie hätten, wenn es etwa noch zweifelhaft war, die Entſcheidung des Procurators beſtens angenommen; im andern Falle aber wohl von ihrem Rechte Gebrauch gemacht, ohne den Pilatus zu fragen. Auch, wenn man die Antwort der Juden etwa ſo faßt: Gerichtet haben wir ihn nach unſerem Geſetze, wir halten ihn des Todes ſchuldig; aber du weißt, wir dürfen keinen hinrichten [2]): bleibt das Reſultat daſſelbe. — Vergebens beruft man ſich dagegen auf Joh. 8, 7. und AG. 7. Die Perikope von der Ehebrecherin könnte faſt das Gegentheil beweiſen. Und wer aus der Hinrichtungsgeſchichte des Stephanus (AG. 7.) beweiſen will, daß den Juden damahls das jus gladii gegen diejenigen zuſtand, welche nach ihrem Geſetze den Tod verdient hatten, der bedenkt nicht, daß dieſe Hinrichtung, ſie mag noch unter Pilatus oder nach deſſen Abgange unter dem Syriſchen Statthalter Vitellius geſchehen ſeyn [3]), ein tumultuariſcher Act war, der das ordentliche Gericht un-

1) Iken nemlich überſetzt a. a. O. S. 528 sqq. die betreffende Stelle genauer ſo: ante quadraginta annos, קורם לארבעים שנה, antequam templum vastaretur etc. Er macht es wahrſcheinlich, daß nach dem Babylon. Talmud Sanhedr. fol. 41. das Synedrium 40 Jahr vor der Zerſtörung des Tempels ſeinen Sitz im Tempel verlaſſen, aber ſchon vorher die judicia capitalia verloren habe.

2) Aeltere, z. B. Cyrill u. Auguſtin, u. Neuere, z. B. Kuinöl, beſchränken das ἡμῖν οὐκ ἔξεστι κτλ. darauf, daß die Juden nur nicht für erlaubt gehalten hätten, am hohen Feſttage Jemanden hinzurichten; Krebs (observ. zu d. St.) auf polit. Verbrecher. — Aber jede Beſchränkung der Art iſt willkührlich.

3) S. Anger de temporum in Actis apost. ratione p. 168 sqq.

terhtach, vergl. AG. 7, 57. Ob Pilatus oder Vitellius dieſe Unregelmäßigkeit nicht erfahren oder nachſahen, wiſſen wir nicht. Gewiß aber iſt, daß, da der Procurator nicht in Jeruſalem reſidirte, dergleichen blutige Tumulte in ſeiner Abweſenheit unter den Juden leicht entſtanden und nicht immer geſtraft wurden. Ein Beyſpiel dieſer Art iſt der Tumult gegen den Apoſtel Paulus, der auch auf Leben und Tod ging, AG. 21, 30 ff. Man ſieht aber aus der Geſchichte des Paul. Proceſſes, daß keine Liſt und Gewalt der Juden hinreichte, der Römiſchen Obrigkeit das jus gladii zu entreißen. Da Paulus ein Römiſcher Bürger war, ſo war das Verhältniß freylich etwas anders. Ein ganz ſchlagendes Beyſpiel aber giebt Joſephus, Archäol. 20, 9. 1. Er erzählt hier, daß Ananus, der Hoheprieſter, den Apoſtel Jakobus und einige Andere, nachdem er ſie im Synedrium verurtheilt hatte, ſteinigen ließ. Er ſagt aber ausdrücklich, Ananus habe die Zeit wahrgenommen, daß der Procurator Feſtus geſtorben und ſein Nachfolger Albinus noch nicht in der Provinz war; ferner, daß Albinus, als er von verſtändigeren Einwohnern Jeruſalems, welche das Verfahren mißbilligten und ſogar der Meinung waren, ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον, davon benachrichtigt wurde, zornig an den Ananus ſchrieb und ihn hart bedrohete (λήψεσθαι παρ' αὐτοῦ δίκας). Die Sache war ſo ſchlimm, daß der König Agrippa deßhalb für nöthig hielt, den Ananus abzuſetzen. — Derſelbe Joſephus erzählt v. Jüd. Kr. 6, 2. 4., Titus habe den Juden unter den mancherley Beweiſen der Römiſchen Großmuth, die ſie undankbar verkennten, auch das vorgehalten, daß man ihnen nachgeſehen habe, Fremde, welche den Vorhof der Heiden im Tempel überſchritten, zu tödten, ſelbſt wenn der Ueberſchreitende ein Römer ſey [1]). Aber folgt hieraus,

1) Οὐχ ἡμεῖς δὲ τοὺς ὑπερβάντας ὑμῖν ἀναιρεῖν ἐπετρέψαμεν, καὶ ἐὰν Ῥωμαῖός τις ᾖ;

daß die Juden unter den Römern das jus gladii gehabt? Keineswegs. Titus gebraucht das Argument nur, um zu zeigen, wie weit die Achtung der Römer gegen den Tempel gegangen sey, daß man sogar eine Ausnahme von dem der Römischen Obrigkeit allein zustehenden jus gladii in diesem besonderen Falle gestattet habe. So beweist auch diese Stelle nur, daß, wie bedeutend auch seit Cäsar die Privilegien und die religiöse Autonomie des Jüd. Volkes, und wie groß theilweise die Connivenz der Römer gegen dasselbe seyn mochte, doch das jus gladii, so lange das Land Römische Provinz war, zu den unveräußerlichen durch keine noch so ausgedehnte Autonomie aufzuhebenden Rechten des Römischen Procurators gehörte [1]).

V. 33—35. Man muß aus der Frage des Pilatus V. 33. schließen, daß die Juden, um ihren Zweck bey ihm zu erreichen, am Ende sich dazu verstanden, die bestimmtere, von Luk. 23, 2. aufbewahrte Anklage auf Hochverrath und Empörung gegen die Römische Macht vorzubringen. *Πάλιν* setzt Lachm. vor *εἰς τ. πραιτ.* nach BCD*L u. a., vergl. 19, 9., woraus die Stellung des *πάλ.* in der recepta entstanden seyn kann. Jesus stand nach V. 28. im Prätorium, während Pilatus draußen mit dem Volke verhandelt. — Vorsichtig antwortet Jesus V. 34. (*αὐτῷ* läßt Lachm. nach den besten Handschriften weg): Fragst Du so aus Dir selbst, oder haben es Dir Andere von mir gesagt? Lachm. liest *ἀπὸ σεαυτοῦ* bloß nach B. Warum wohl, da die Lat. Zeugen hier nichts bedeuten? — Wie Johannes die Sache darstellt, hat Jesus die Anklage der Juden Luk. 23, 2. nicht gehört. Jesus will also, ehe er weiter antwortet, zunächst wissen, ob Pilatus aus eigener Meinung ihn für den König der Juden halte, oder nur auf Anklage der Juden. Im ersten Falle hegte Pila-

1) Ueber das genauere Verhältniß der Jüdischen Autonomie unter den Römern zu dem merum imperium, dem jus gladii des Röm. Statthalters vergl. besonders Iken a. a. O. p. 551-562.

tus ſelbſt politiſchen Verdacht, im andern Falle war der Sinn des βασιλ. τ. Ἰουδ. wenigſtens zweydeutig. Da ich kein Jude bin, erwiedert Pilatus, ſo verſtehe ich mich auf Eure Jüdiſchen Angelegenheiten nicht. Die Frage kommt alſo nicht aus mir ſelbſt. Dein Volk und die Hohenprieſter (das Synedrium) haben Dich mir überantwortet. Alſo iſt's ihre Anklage. Sag mir (beſtimmt), was haſt Du gethan, daß man Dich anklagt?

V. 36. Ein König war Chriſtus und wollte er ſeyn, vergl. V. 37., aber kein weltlicher, weder im Sinne des Römers noch der Juden. Der Beweis dafür mußte dem Pilatus genügen. Ein weltlicher König hat bewaffnete Diener, Soldaten, die ihn ſchützen. Jeſus aber hatte ſich wehrlos und ohne Kampf der Seinigen den Juden überliefert. Wäre mein Reich, ſagt er, von dieſer Welt, weltliche Macht und Herrſchaft, ich würde Diener haben, welche für mich kämpften, daß ich den Juden nicht übergeben würde. Aber nichts der Art. So iſt auch mein Reich nicht von hier (ἐντεῦθεν), von dieſer Welt, und ich bin kein weltlicher König. — Οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο, ἵνα u. ſ. w., meine Diener würden darum kämpfen (Vlg. decertarent), nicht, als wenn der Aoriſt ſtände, gekämpft haben. Jeſus war den Juden noch nicht übergeben. Dieß geſchieht erſt 19, 16.

V. 37. Alſo (doch) ein König biſt Du? fragt Pilatus. Und Chriſtus antwortet: Allerdings bin ich ein König, aber mein Königthum iſt die Wahrheit; dieſe zu verkündigen, bin ich geboren und in die Welt gekommen; jeder, der aus der Wahrheit iſt, gehorcht meiner Stimme. — Οὐκοῦν — fragend, lieſt auch Lachm. Auch ohne Frage geleſen würde der Satz den Sinn haben: Alſo ein König biſt Du. Nur würde man dann οὐκοῦν als Frage für ſich nehmen: Alſo nicht wahr? [1]) Die Formel σὺ

1) S. Winer's Gramm. S. 478. Vgl. aber Roſt's Gramm.

λέγεις gehört mehr der feyerlichen, als gewöhnlichen Rede an, vergl. Matth. 26, 25. 64. Luk. 22, 70. Matth. 27, 11. Mark. 15, 2. Luk. 23, 3. Classisch ist diese Bejahungsformel nicht [1]). Aber auch nicht alttestam., denn Exod. 10, 29. und 1 König. 20, 40., worauf man sich beruft, sind anderer Art. In der Rabb. Sprache aber kommt sie gerade so vor, wie im N. T. [2]). In der Regel steht bloß σὺ λέγεις oder σὺ εἶπας. Hier aber und Luk. 22, 70. folgt ὅτι u. s. w., nicht, wie Erasmus und Dan. Heinsius meinen, εἰδικῶς, d. h. so: Du sagst, daß ich ein König bin, sondern, wie H. Stephanus und Beza es erklären, causal, nemlich so: Du sagst's, denn ich bin ein König [3]), weil die Formel σὺ λέγεις schon an sich vollständig und unzweydeutig bejahet, also ὅτι — — nur als Rechtfertigung der Bejahung gefaßt werden kann. In der combinirten Formel εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον bezeichnet das erste die Geburt, das zweyte die öffentliche Erscheinung, die ἀνάδειξις, vergl. zu 1, 9. Ueber μαρτυρ. τῇ ἀληθείᾳ vergl. 3 Joh. 3. 6. f. zu 5, 33. — Εἶναι ἐκ τῆς ἀληθ. vergl. 1 Joh. 2, 21. 3, 19. entspricht der Formel ἐκ τ. θεοῦ εἶναι 8, 47. — Ἀκούει μ. τ.

S. 741 f. sowohl über die Schreibweise, als die Bedeutung des Wortes.

1) Unter den von Wetstein zu Matth. 26, 25. aus den Classikern angeführten Stellen gehört Xenoph. Memorab. 3, 10. 8. gar nicht hierher, denn hier ist mit Schneider zu lesen: αὐτὸς ἔφη, τοῦτο λέγω, nicht λέγεις, und selbst, wenn λέγεις gelesen würde, wäre der Fall doch ein anderer. Auch die ähnlichen Formeln Sophocl. Trachin. 873. 874. ed. Herm. πάντ' ἀκήκοας und δεύτερον κλύεις, Eurip. Hippol. 352. ed. Dind. σοῦ τάδ', οὐκ ἐμοῦ κλύεις, Eurip. fragm. ed. Barn. 379. σὺ δὲ λέγεις, οὐκ ἐγώ, sind anderer Art. Ja die scheinbarste Parallele Plaut. Merc. 1, 2. 52. Scio me miserum dicis. Tu dixti, ego taceo, bekommt durch ego taceo einen anderen Charakter. Man sieht aus allen diesen Beyspielen nur, daß die poetische dramatische Rede dergleichen Wendungen liebte.

2) S. Schoettgen Hor. Hebr. zu Matth. 26, 25.

3) Vergl. Bynaeus de morte J. Chr. lib. 2. Cap. 7. §. 9.

φων. vergl. 10, 3. 16. 27. faßt das Hören und Gehorchen auf die gebietende Wahrheitsſtimme in ſich. — Wie der Herr die Wahrheit ſelbſt iſt, die Wahrheit verkündigt, ſo folgen ihm auch alle, in denen die heilige Wurzel der Wahrheit iſt, aber kein anderer hört und gehorcht, vergl. 8, 47. 1 Joh. 4, 5.

V. 38. Pilatus glaubte genug gehört zu haben, um ſich zu überzeugen, daß Jeſus kein Majeſtätsverbrecher, kein Empörer ſey. Mit der Frage, τί ἐστιν ἀλήθεια, abbrechend, eilt er, ohne Antwort zu erwarten, hinaus zu den Juden, ihnen zu ſagen, daß er an dem Angeklagten keine Urſach zur Verurtheilung finde. So abgeriſſen und eilig konnte die Frage nichts anderes ſeyn, als ein Ausruf der weltmänniſchen Verzweiflung an der Wahrheit, oder gar des leichtfertigen Spottes über die Schwärmerey des Wahrheitskönigs. Was hat ein praktiſcher Röm. Staatsmann jener Zeit mit der Wahrheit zu thun? Die Kirchenväter meinen, Pilatus habe mit wißbegierigem Ernſte nach der Wahrheit gefragt, aber, weil vor allen Dingen nöthig war, Jeſum zu retten, für den Augenblick keine Antwort erwartet [1]). Doch ſchon Bengel ſagt mit Recht: ita quaerit, ut confiteatur, se non esse ex veritate. Olshauſen findet in der Frage den wehmüthigen Ausdruck innerer Troſtloſigkeit, Meyer das Ergriffen- und Gerührtſeyn von der traurigen Lage des unſchuldigen Schwärmers. Allein im letzteren Falle lag wohl ein anderes Wort näher, und im erſteren wäre eine mehr ſubjective Beziehung hervorgetreten. Wenn man meint, Pilatus bezeuge wirklich eine ernſte und herzliche Theilnahme an Jeſu Schickſal, ſo geſchieht dieß wenigſtens nicht hier, und auch im Folgenden iſt die Spur davon ſehr leiſe. Eine gewiſſe Gutmüthigkeit legt Pilatus allerdings an den Tag, mehr noch aber jenen praktiſchen Verſtand, der leicht genug ein-

1) S. Euthymius zu d. St.

ſah, daß, zumahl nach Römiſchem Rechte, kein hinreichender Grund zur Todesſtrafe vorhanden war. Damit aber läßt ſich jene weltliche Verzweiflung an der Wahrheit, und jenes vornehme Mitleid mit dem Könige der Wahrheit, recht gut vereinigt denken.

Woher aber hat Johannes dieſe Privatunterredung zwiſchen Pilatus und Jeſus im Prätorium, wohin, wie es ſcheint, wenigſtens von den Juden Niemand gefolgt war? War vielleicht, wie Gurlitt meint, Pilatus ſelbſt oder ſeine Umgebungen die Quelle? Oder war Pilatus mit Jeſus nahe am Eingange des Prätoriums ſtehen geblieben, ſo daß die Zunächſtſtehenden die Unterredung hören konnten? War unter dieſen vielleicht Johannes, oder ein anderer am Schickſale des Herrn theilnehmender Zeuge? Nach Luk. 23, 3. ſcheint, wofern dieß nicht etwas Anderes und Späteres iſt, als Joh. 18, 33–38., die Unterredung auch draußen hörbar geweſen zu ſeyn. Hätte, wie Strauß vermuthet, Joh. das Geſpräch eben nur componirt, ſo müßte man ſein Geſchick rühmen. Aber wenn wir die Quelle nicht wiſſen, iſt die Relation deßhalb ohne Quelle?

V. 39. 40. Vergl. zu V. 39. 19, 16. Matth. 27, 15 ff. Mark. 15, 6 ff. u. Luk. 23, 4 ff. Für Luk. 23, 4–14. läßt ſich in der Joh. Erzählung kaum ein Platz finden. Weder vor noch nach V. 39. 40. kann man jenen Zwiſchenact bey Herodes pragmatiſch einfügen. Das Schweigen des Matth. und Mark. rechtfertigt den Joh., daß er davon nichts zu wiſſen ſcheint, aber dadurch wird die Erzählung des Lukas, welche den Verhältniſſen im Allgemeinen nicht widerſpricht, noch keine Erdichtung [1]).

Das Mittel, deſſen ſich Pilatus bedient, um Jeſum zu befreyen, war nicht geſchickt gewählt, weil darin immer der Schein lag, als halte er Jeſum für ſchuldig. Einen Unſchuldigen, konnten die Juden ſagen, begnadigt man

1) Vergl. Strauß L. J. 2. S. 545 ff.

nicht, und so hatten sie eine Concession von seiner Seite. Ganz verkehrt aber war, daß er durch das τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων erbitternden Spott einmischt. — Die Sitte, daß der Landpfleger am Osterfeste, oder, wie die synopt. Evangelien allgemeiner sagen, κατὰ ἑορτήν, einen Gefangenen, den das Volk verlangte, freygab, wird hier (ἔστι δὲ συνήθεια ὑμῖν) als eine Jüdische bezeichnet. Sie hat eine entfernte Aehnlichkeit mit der Römischen Sitte, an den Lectisternien alle Gefangenen frey zu geben s. Livius 5, 13. Aber weder daraus, noch aus der ähnlichen Griech. Sitte, an den Thesmophorien die Gefangenen loszulassen, scheint die Jüdische entsprungen zu seyn. Man weiß nicht, wie alt die Sitte unter den Juden war; im A. T. kommt sie nicht vor. Stammt sie aus der Makkabäerzeit und wurde von den Römern nur beybehalten, oder war sie erst unter der Römischen Herrschaft entstanden? Es fehlt an allen Datis, die Frage zu beantworten [1]). Nach Matth. 27, 17 ff. bringt Pilatus zugleich den Barabbas mit in Vorschlag. Aber dieß erzählt nur Matthäus. Auch nach Mark. und Luk. fordern die Juden den Barabbas, aber ohne daß Pilatus ihnen die Wahl stellt, was auch in der That sehr zweckwidrig gewesen wäre. Der Conjunctiv ἀπολ. nach βουλ. wie Matth. 13, 28. Luk. 9, 54. vergl. Xenoph. Memor. 2, 1. 1.

Ueber Barabbas geben Mark. 15, 7. und Luk. 23, 19. nähere Nachricht. Nach Matth. 27, 20. hatten die Hohenpriester und Aeltesten das Volk aufgereizt, den Barabbas zu fordern. — Das gewiß echte (AB) πάλιν V. 40. bezieht sich auf die Wiederholung der κραυγή, womit die Versammlung angefangen hatte, V. 30. 31. — Der Schluß des Verses: ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς λῃστής, nach

1) S. Bynaeus de morte. Vol. III. p. 97–100. und Conrad Hottinger de ritu dimittendi reum in festo paschali, 1718. in d. Tempe Helv. Tom. IV. p. 264 sqq. und v. Walther's Betrachtungen S. 189–202.

Mark. 15, 7. Luk. 23, 19. ein Aufrührer, enthält wohl auch nach der Absicht des Johannes eine erschreckende Ironie der Geschichte. Den Räuber wollen sie befreyet, den Heiligen Gottes gekreuzigt wissen.

19, 1—3. Da das eine Mittel, Jesum zu befreyen, fehlgeschlagen war, so greift der halbgerechte Pilatus zu einem andern, welches auch nichts half. Nach Luk. 23, 16. erklärt er, er wolle den Gefangenen züchtigen lassen und dann losgeben. Man sieht dort nicht, was er damit will. Es kommt auch dort nicht dazu. Nach Joh. aber geschieht jetzt die Geisselung, vielleicht nicht in Gegenwart des Pilatus, im Vorhofe des Prätoriums von Römischen Soldaten. Die Römische Geisselung [1]) (denn diese ist hier gemeint) gehörte zu den schimpflichsten Strafen und gränzte nahe an die Todesstrafe. In der Regel ging sie der Kreuzigung voran und gehörte dazu [2]). So wird sie an Jesus Matth. 27, 26. vollzogen. Hier hatte sie einen andern Zweck, s. V. 4. Das Verfahren des Pilatus war um so ungerechter [3]) und zweckwidriger zugleich, da er den Soldaten gestattet, ihren Muthwillen an dem Manne der Schmerzen auszuüben. Da er selbst schon 18, 39. des vermeintlichen Judenkönigs gespottet, so erlaubt sich jetzt auch der rohe Soldat die verhöhnende Mißhandlung. Etwas vollständiger beschreiben diese Mißhandlung Matth. 27, 28—31. Mark. 15, 17—20. Die verhöhnende schmerzliche Königskrone (Lorbeerkranz?) ist auch dort ἐξ ἀκανθ. [4]) Dornen, s. Matth. 7, 16. Was Joh. ἱμάτ. πορφυροῦν nennt, heißt bey Matth. χλαμὺς κοκκίνη, bey Mark. πορφύρα. Der Widerspruch ist unbedeutend. Wahrscheinlich war der Mantel ein abgetragener rother Soldatenmantel der vornehmeren Art [5]).

1) S. Philo adv. Flacc. Ed. Mang. Tom. II. p. 528. 529.
2) S. Liv. 32, 36. Joseph. de B. J. 5, 11. 1.
3) S. v. Walther's Betrachtungen S. 221.
4) S. Paulus exeget. Handb. 3, 2. S. 649 ff.
5) S. Paulus Commentar und Handbuch zu Matth. 27, 28.

V. 4–8. Pilatus, indem er Christum in der höhnischen Vermummung wieder vorführt, billigt die Mißhandlung, wenn sie auch nicht gerade auf sein Geheiß geschehen war. Was will er damit? Indem er den gegeißelten und verspotteten Mann darstellt, erklärt er zunächst, er halte damit die Sache für abgemacht. Die Juden sollten schließen, daß, wenn er die Anklage für gegründet gehalten hätte, er anders verfahren seyn würde. Aber indem er durch den dargestellten Spott die Anklage der Juden lächerlich macht, verfehlt er seinen Zweck, wie vorher 18, 39. — Nach einer Pause (καὶ λέγει s. 11, 11.) scheint es, ruft er V. 6. (V. 5. ist Parenthese): Ἴδε ὁ ἄνθρωπος, siehe da, der (wehrlose, gemißhandelte) Mensch! Was heißt, was soll dieß? Wird er durch das Geschrey V. 6. unterbrochen, daß er nicht ausreden kann? Oder sagt die Action vollständiger, was er will? Entweder liegt darin, ein solcher ist kein König, kein Aufrührer. In diesem Falle stimmt das kurze Wort mit der Erklärung V. 4. und bestätigt sie. Oder er will damit Mitleiden erregen. Bey dem ungleichen, zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit getheilten Betragen des Pilatus ist schwer zu sagen, was er bestimmt meint. Deutlich sieht man nur, er sucht auch auf die Weise Jesum zu befreyen. Ein edler, von der hohen Erscheinung Christi wirklich ergriffener Römer hätte bey der Gewalt, die Pilatus hatte, entschiedener und zweckvoller gehandelt. Der Anblick des Gehaßten und der Spott des Landpflegers reizen die Hohenpriester und Diener von Neuem; sie rufen ein Mahl über das andere: Kreuzige, Kreuzige ihn! Vielleicht schwieg das Volk jetzt, augenblicklich von Mitleiden ergriffen. — V. 4. liest Lachmann καὶ ἐξῆλθεν πάλιν nach ABKL u. a. Auf jeden Fall ist die recepta οὖν unecht. V. 6. haben Griesb. und Lachm. αὐτὸν nach dem zweyten σταυρ. in den Text aufgenommen. Hier stehen gegen B, der es ausläßt, ADEKMS u. a. Da Pilatus, erzürnt darüber, daß nichts

fruchtet, von Neuem erklärt, sie möchten Jesum auf ihre Verantwortung hinrichten, er halte ihn (nach Römischem Gesetz) für unschuldig, so ändern die Juden die erste politische Form der Anklage (*βασιλ. τ. Ἰουδ.*), und indem sie antworten: Wenn auch Du (nach Römischem Gesetz) kein todeswürdiges Verbrechen an ihm findest, so haben doch wir ein Gesetz, und nach unserem Gesetze (vergl. Levit. 24, 16.) muß er als Gotteslästerer sterben, da er sich zum Sohne Gottes gemacht hat, (der er nicht ist), — geben sie der Klage einen rein national religiösen Charakter. König der Juden und Sohn Gottes war dasselbe. Aber durch den veränderten Ausdruck bringen sie ihre religiöse Autonomie mit ins Spiel. Damit nehmen sie das jus gladii nicht in Anspruch, aber es lag darin eine mittelbare Nöthigung für Pilatus, das Jüdische Auto da fe anzuerkennen. Dieß würde nun auch Pilatus vielleicht ohne Weigerung gethan haben, wenn nicht den heidnischen Mann, der sich der Religion nicht ganz entschlagen konnte, bey dem Namen *υἱὸς θεοῦ* eine heimliche Furcht ergriffen hätte, daß er vielleicht mit einem Götterſohne zu thun habe. Nach Matth. 27, 19. kam dazu die Warnung seiner Gemahlin, die ein Traum wegen der Sache geängstigt hatte. Wenn diese Warnung wirklich vorherging, so könnte man darauf *μᾶλλον ἐφοβήθη* V. 8. beziehen. Aber nach Joh., der nichts davon weiß, versteht man dieß richtiger davon, daß Pilatus schon bisher eine gewisse Scheu gezeigt hatte, Jesum zum Tode zu verurtheilen. V. 7. läßt Lachm. *ἡμῶν* nach *νόμον* aus, nach BDL Vlg. It. Orig. Hil. Es lag näher, es einzuschalten, als wegzulassen. *Τοῦ* vor *θεοῦ* hat schon Griesb. nach den meisten Handschriften getilgt.

V. 9. Pilatus will in Ruhe von Christus Auskunft über das, was ihn beunruhigt. Er geht also wieder mit ihm in das Prätorium hinein. Da er längst wissen mußte, daß Jesus aus Galiläa war, so kann die

Frage πόθεν nur in Beziehung auf υἱὸς θεοῦ V. 7. den Sinn haben: Woher ſtammſt Du, aus menſchlichem oder göttlichem Geſchlecht? [1]) Warum ſchwieg Jeſus? Eine gründliche, belehrende Antwort war in dieſem Augenblicke unmöglich. Eine kurze Bejahung wäre für den polytheiſtiſchen Landpfleger unverſtändlich, ja mißverſtändlich, eine einfache Verneinung Unwahrheit geweſen [2]). So zeugt ſelbſt dieß Schweigen des Erlöſers für ſeinen göttlichen Urſprung.

V. 10. Das Schweigen Jeſu erſchien dem Pilatus als Trotz. Empfindlich im Gefühle ſeiner Macht, aber nicht ohne Wohlwollen fragt er: Mir, dem Machthaber, antworteſt Du nicht? Du ſollteſt mir freundlich ſeyn. Weißt Du nicht, daß ich Macht habe, Dich zu kreuzigen, und Macht, Dich freyzulaſſen? — Οὖν hat Griesb. ausgelaſſen, Lachm. nach B (Sangall.) Ver. Verc. Colb. wieder hergeſtellt. Man möchte es gern entbehren, da es die Erzählung ſchleppend macht. Aber eben deßhalb kann es von AX und mehreren Minuskeln ausgeſtoßen ſeyn. Lachm. lieſt: ἀπολῦσαί σε κ. ἔχουσ. ἔχω σταυρ. σε nach AB. Die recepta wird vornehmlich durch die Lat. Handſchriften, Ver. Verc. Colb. u. a. geſchützt. Dieſe Varietät ſcheint aus Reflexion entſtanden zu ſeyn. Je nachdem man ſich Pilatus zuerſt ſchreckend oder lockend gedacht hat, iſt die eine oder andere Wortſtellung vorgezogen worden. Mir ſcheint ſchicklicher ἀπολῦσαι voranzuſtehen, und erſt mit wachſendem Gefühle der Macht das drohende σταυρ. zu folgen.

V. 11. Die Antwort Jeſu iſt in dieſem Zuſammen-

---

1) Euthym. ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐκ γῆς; Vergl. Arrian. dissert. Epict. 3, 1., wo es heißt, ſage Dir ſelbſt, nicht Epiktet hat mir das geſagt, πόθεν γὰρ ἐκεῖνος; ſondern irgend ein Gott durch ihn. S. Kypke zu d. St.

2) Euthym. aber erklärt: Διότι ὅπερ ἐζήτει μαθεῖν, ἔμαθεν, ὅτι ἤκουσεν, ὅτι ἡ βασιλ. ἡ ἐμὴ κ. τ. λ. 18, 36. Καὶ ὥσπερ τότε, μαλακῶς ἀντικοινόμενος οὐδὲν ὠφέλησεν, οὕτως οὐδὲ νῦν ἐμέλλει ὠφελήσειν ἄνανδρος ὢν καὶ φοβούμενος.

hange nur würdig, wenn ἄνωθεν so viel ist als ἐκ θεοῦ [1]), vergl. 3, 27. 31. Jak. 1, 17. Semler und Bolten aber meinten, es sey von dem obrigkeitlichen ἄνωθεν des Synedriums zu verstehen, Usteri, von dem ἄνωθεν des Röm. Kaisers. Der letztere erklärt hiernach die Stelle so: Das ist eben so schlimm, daß Dir eine so willkührliche Gewalt höheren Orts, vom Kaiser nemlich, übertragen ist u. s. w. [2]). Allein schwerlich ist ἄνωθεν je so gebraucht worden. Auch war des Pilatus Gewalt keine willkührliche, sondern, eben weil vom Kaiser gegeben, die rechtmäßige. Ein Tadel dieser bestehenden Verfassung in diesem Augenblicke konnte gar nicht im Sinne Christi liegen. Dazu kommt, daß Jesus nicht von der Gewalt des Pilatus überhaupt, sondern von der besonderen Macht, welche derselbe in diesem Augenblicke über ihn hat, spricht, und eben dieß (κατ' ἐμοῦ), daß er in des Mannes Gewalt ist auf Leben und Tod, also sein Schicksal für ein δεδομένον (nicht δεδομένη) ἄνωθεν erklärt. — Nur indem Jesus die Gewalt des Pilatus, der er sich unterworfen sieht, unter die höhere Macht Gottes stellt, demüthigt er den stolzen Römer, ohne Unnöthiges und Unrechtes zu sagen. Aber neben der Demüthigung des Pilatus hat die Antwort auch zugleich den Zweck, sich selbst als über jede drohende oder lockende Macht der Welt erhaben darzustellen. Jesus verschmäht anders, als durch das Recht der Unschuld frey zu werden. Er fügt hinzu: διὰ τοῦτο — — in welchem Sinne? Ὁ παραδιδούς με ist collectivisch und substantivisch zu nehmen und von den Juden zu verstehen. Von diesen sagt er, sie haben daran, daß er in des Pilatus Gewalt ist, größere Sünde, als Pilatus. Dieser handelte nemlich als Werkzeug der höheren Macht und Fügung. Darum, διὰ τοῦτο, ist er, obwohl

1) Euthym. εἰ μὴ ἦν σοι συγκεχωρημένον ἐκ θεοῦ.

2) Comment. crit. p. 72.

nicht ohne Schuld in dieſem Proceß, weil er in haltloſer Schwäche das Recht nicht zu behaupten weiß und am Ende aus Furcht vor den Juden weicht, doch nicht ſo ſchuldig, als die, welche den Proceß der Ungerechtigkeit angefangen haben. Ich ſtimme hierin mit de Wette überein. Euthym. erklärt, wie Chryſoſt. und Theophyl., διὰ τοῦτο ſo: διότι ἐξουσίαν ἔχεις καὶ οὐκ ἀπολύεις με, οὐκ ἀπολέλυσαι ἁμαρτίας, εἰ καὶ ἐλάττονος τῆς τῶν παραδόντων μέ σοι. καὶ γὰρ οὗτος μὲν μιαιφόνος, σὺ δὲ ἁπλοῦς καὶ εὐρίπιστος. Aber auch ohne das δεδομ. ἄνωθεν hatte Pilatus die Macht, Jeſum freyzugeben; er hatte dieß V. 10. ſelbſt erklärt. Eben ſo wenig kann man mit Tholuck den Zuſammenhang ſo faſſen: Da Du aus obrigkeitlicher, von Gott gegebener Gewalt richteſt, ſo u.ſ.w. Denn hieraus würde folgen, daß Pilatus gar keine Sünde hatte. Kurz, jede Auslegung des διὰ τ. iſt falſch, welche nicht davon ausgeht, daß in dem δεδομ. ἄνωθ. der Grund liegt, warum Pilatus geringere, die Juden größere Schuld haben.

V. 12. Pilatus, von der Antwort Jeſu lebhaft ergriffen, ſucht von dem Augenblick an (ἐκ τούτου vgl. 6, 66.) ernſtlichſt Jeſum zu befreyen. Vorher ſcheint er dem Joh. mehr nur ein Spiel damit getrieben zu haben. Aber er hatte eben dadurch verſpielt. Man kann ſich denken, daß er den Juden entſchieden erklärt, er müſſe den Unſchuldigen freylaſſen. Aber dieſe, um auf jeden Fall durchzudringen, greifen von Neuem zur politiſchen Anklage und bringen durch ihr bedrohendes Geſchrey, ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς — — den halbgerechten und jetzt feigen Mann, der die Ungunſt des argwöhniſchen Tiberius [1]) mehr fürchtete, als jede Art der Ungerechtigkeit, auf andere Gedanken. Da er längſt

1) Qui atrocissime exercebat leges majestatis, ſagt Sueton Vit. Tiber. c. 58., und Tacitus Annal. 3, 38.: majestatis crimen omnium accusationum complementum erat.

wegen vielfacher Mißgriffe in seinem Amte [1]). Anklagen der Juden in Rom zu fürchten hatte, so mußte er um so mehr erschrecken. Amicus Caesaris war ein Ehrentitel der Römischen Legaten und Präfecten [2]). Die Juden aber nehmen das Wort in dem bedeutsameren Sinne, daß ein rechter Freund und Diener des Kaisers einen solchen Aufrührer nicht freylassen darf. Indem sie hinzufügen: πᾶς ὁ βασιλ. u. s. w., sprechen sie einen politisch richtigen Satz aus, der aber auf Christus angewendet in ihrem Munde zur Lüge wird. Wie gern würden sie dem Rebellen gefolgt seyn, wenn er dem Kaiser wirklich in ihrem Sinne widersprochen hätte?

V. 13—16. Der φίλος τοῦ Καίσαρος V. 12. entscheidet. Pilatus wagt nicht länger zu widerstehen. Er schickt sich an, das Urtheil in Form Rechtens zu fällen. Das Halsgericht, wie überhaupt die Gerichtsconvente, wurde bey den Römern auch in den Provinzen öffentlich, im Freyen, gehalten [3]). Pilatus führt also Jesum wieder heraus und setzt sich auf den Richtstuhl [4]). Aber statt zu untersuchen und zu richten, ruft er von Neuem mit ärgerlichem Spott: ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν! Als aber die wüthenden Juden, statt weiter zu hören, schreien: Weg, weg! Kreuzige ihn! ruft er mit noch beißenderem, aber deutlicherem Sarkasmus: Euren König soll ich kreuzigen? Immer noch widerstrebt er, zwischen Furcht vor dem Gottessohne und den Juden hin und hergetrieben. Τοῦτο εἶπε — εἰς θεραπείαν τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀπηνείας, bemerkt Euthym. Aber nie hat Spott geheilt. Da die Priester, sonst zu jeder Art des Widerspruchs gegen die Römische Herrschaft bereitwillig, rufen:

1) S. Philo de legat. ad Caj. §. 38. Joseph. Archaeol. 18, 3. 1 ff. Hiernach lebte er fast beständig mit den Juden im Kriege.
2) S. Wetstein zu d. St. u. v. Walther's Betracht. S. 251 ff.
3) S. Walter a. a. O. S. 745.
4) Cic. Verr. II, 2. 38. palam de sella ac tribunali pronuntiat.

Wir haben keinen andern König, als den Kaiſer, erſchreckt er von Neuem über den gefährlichen Vorwurf, der darin lag, und übergiebt den Unſchuldigen, weil alles vergeblich iſt, ihn zu retten, den Juden (αὐτοῖς) zur Kreuzigung [1]).

V. 13. billigte ſtatt der recepta τοῦτον τ. λόγον, ſchon Griesb. τῶν λόγων τούτων, was Lachm. nach ABDELM u. mehr. Minuskeln, It. Vlg. u. a. aufgenommen hat. V. 12. beſteht aus zwey verſchiedenen Hauptſätzen. Iſt τοῦ vor βήμ., was Lachm. nach ABDL ſtreicht, unecht, (alſo, Pilatus ſetzte ſich auf einen Richtſtuhl an einen Ort, den man Steinpflaſter nannte), ſo liegt darin, daß das βῆμα kein beſtimmtes, ſtehendes war.

Λιθόστρωτον, pavimentum tesselatum, iſt ein Moſaikpflaſter aus kleinen Steinwürfeln von verſchiedener Farbe, welches man in Höfen, Terraſſen und Zimmern hatte [2]). Da Joſephus v. Jüd. Kr. 5, 5. 2. bemerkt, daß das ganze ὕπαιθρον des Tempels Moſaikpflaſter gehabt habe, vergl. 6, 1. 8., ſo meint Iken [3]), Pilatus habe ſein βῆμα in den Vorhof der Heiden bringen laſſen und hier Gericht gehalten. Aber wie dieß an ſich unwahrſcheinlich iſt, ſo erzählt auch Joh. ſo, daß man ſich das βῆμα vor dem Prätorium denken muß, Joſephus aber ſpricht in beyden

---

1) Auch Juriſten haben von jeher das Betragen des Pilatus wie der Juden in dem Proceſſe Chriſti für ungerecht erklärt. Vgl. beſonders v. Walther's Betrachtungen. Die Macht der Geſchichte hat längſt entſchieden. Ein gelehrter Jude aber, Salvador, Histoire des institutions de Moïse. Bruxelles 1828. Tom. 2. ch. 3. hat kürzlich zu beweiſen geſucht, daß Jeſus mit allem Fug und Recht zum Tode verurtheilt ſey. Gegen ihn ſ. des berühmten Franz. Rechtsgelehrten Dupin l'ainé, Jesus devant Caïphe et Pilate, réfutation de M. Salvador. 2de édit. Par. 1840. Vgl. v. Ammon's Fortbildung des Chriſtenthums zur Weltreligion. Bd. 1. S. 238 ff.

2) S. K. O. Müller's Archäol. 2te Ausg. S. 437.

3) Dissert. de λιθοστρώτῳ ad Joh. 19, 13. in den dissert. philol. theol. Vol. 2. p. 584 sqq. Hier und Bynaeus de morte J. Chr. lib. 3. p. 165 - 174. findet man auch die verſchiedenen Anſichten über das λιθόστρ. und das Hebr. Γαββαθᾶ. Vergl. Krebs Observatt. zu d. St.

Stellen von keinem besonders sogenannten λιθόστρωτον im Tempel, sondern nur davon, daß der ganze Vorhof ein sehr glattes Mosaikpflaster hatte. Nach Römischem Gesetze mußten alle wichtigeren Sachen, namentlich die Criminalfälle, — nicht de plano oder ex aequo loco, sondern ex superiori, oder pro tribunali (was dem de plano technisch entgegengesetzt wird) gerichtet werden [1]). Pilatus setzte seinen Richtstuhl, wie es scheint, auf das λιθόστρωτον, um förmlich ex superiori loco Recht zu sprechen. Es könnte dieses λιθόστρωτον ein portatile seyn. Denn seit Cäsar war es Sitte, daß die Römischen Magistrate solche Lithostrota, d. h. den Apparat dazu, auch in die Provinzen mitnahmen, um ihr praetorium damit zu schmücken [2]). Nach dieser Sitte hätte dann Pilatus das λιθόστρωτον vor dem Prätorium neu hingelegt [3]). Aber schwerlich würde dann Joh. εἰς τόπον geschrieben haben, sondern bloß εἰς λιθόστρ. vgl. V. 17. Josephus aber erzählt v. Jüd. Kr. 2, 14. 8. von dem Procurator Florus, daß er einst in Jerusalem vor der königl. Burg sein βῆμα, um Gericht zu halten, aufgeschlagen habe. So wird wohl auch Pil. sein Prätorium in der königlichen Burg gehabt, und wahrscheinlich sein βῆμα auf das Mosaikpflaster der Terrasse vor derselben aufgestellt haben [4]). In diesem Falle begreift man besser, warum Joh. εἰς τόπον schreibt und zu dem Griechischen den gewohnten Aramäischen Namen des Platzes hinzufügt, während im andern Falle unbegreiflich ist, warum er für Griech. Leser eine Aram. Uebersetzung des λιθόστρ. hinzufügt, die ohnehin nicht entsprechend ist. Im A. T.

1) S. v. Walther's Betrachtungen S. 261.

2) Sueton. erzählt Vit. Caesar. 46. von Cäsar: in expeditionibus tesselata et sectilia pavimenta circumtulisse. s. Casaub. ad h. l.

3) Nonnus umschreibt: ἀρτιδόμῳ δ'ἰκάθητο λιθοστρώτῳ παρὰ χώρῳ.

4) S. Heinsius Exercitatt. in Joan. Cap. 10. p. 238. Winer's Reallexik. unter Lithostroton.

entſpricht dem λιθόστρ. eher מְרֻצָּפוֹת 2 KK. 16, 17. Regelmäßig überſetzen die LXX רִצְפָּה durch λιθόστρωτον Eſth. 1, 6. 2 Chronik. 7, 3. u. a. — Die Etymologie von *Γαββαθᾶ* iſt vornehmlich ſtreitig zwiſchen גַּב Rücken, Verſchanzung, (d. Syr. Ueberſetzung überſetzt danach: *περίβολος*) und גָּבַהּ hochſeyn, Erhöhung [1]). Auffallend, daß von dem Orte und ſeinem Namen ſowohl Joſephus, als die Rabbinen ſchweigen. Aber jener nennt Gibea Benjam., wo nach Joſua 24, 33. Eleazar begraben wurde, Archäol. 5, 1. 29. *Γαβαθᾶ*, woraus ſich ergiebt, daß auch unſer *Γαββαθᾶ* auf גִּבְעָה Hügel zurückgeführt werden könnte, wenn nicht etwa das doppelte *β* mehr auf גַּב von גָּבַב führt. Immer aber wird man darauf zurückkommen, ſich unter *Γαββαθᾶ* eine Pflaſtererhöhung vor der Burg zu denken.

Ueber ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα V. 14., ſ. zu 18, 28. Statt ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη lieſt Lachm. nach ABDKL u. a. ὥρα ἦν ὡς (ABEKL) ἕκτη. Die recepta iſt durch Zuſammenfügung beyder Sätze zu einer Parentheſe entſtanden. Dem Evangeliſten war der Augenblick, wo Pilatus ſich auf den Richtſtuhl ſetzte und nachgab, zu merkwürdig, um nicht die Stunde genau anzumerken. Rechnet Joh. die Tagesſtunden auch hier nach Jüdiſcher Art, wie 1, 40. 4, 6., ſo ſcheint 18, 28. dieſer Zeitbeſtimmung zu widerſprechen. Denn wie ſpät man auch das πρωΐ dort denken mag, ſpäter als 6 Uhr des Morgens nach unſrer Stundenzählung kann es nicht geweſen ſeyn. So wären auf die Verhandlungen vor Pilatus faſt ſechs Stunden hingegangen. Dieß deucht Vielen zu viel. — Eine noch größere Bedenklichkeit entſteht dadurch, daß nach Mark. 15, 25. die Kreuzigung in der dritten Tagesſtunde geſchehen ſeyn ſoll. Eine unauflösliche Differenz, wenn

1) S. Iken und Bynäus a. a. O., Fritzſche über die Verdienſte des Hn. Dr. Tholuck S. 102., und Tholuck's Beiträge zur Erklär. des N. T. S. 119 - 123.

an beyden Stellen der Text richtig ist, und dieselbe Tagesstundenzählung. Wer sie lösen will, der muß entweder, wenn ἕκτη bey Joh. eben so echt ist, als τρίτη bey Markus, annehmen, daß Johannes der im Römischen Gericht geltenden Stundenzählung [1]) folgt, jene sechste Stunde also früh Morgens 6 Uhr ist, Markus aber der Jüdischen, — oder, wenn auch Johannes der Jüdischen Stundenzählung folgt, statt ἕκτη bey Joh. mit DL 72. 88. 123. in m. a. pr. m. 151. und Chr. Alex. [2]) τρίτη schreiben. Aber ein recht klares Zeitverhältniß kommt auch so nicht heraus. Man muß immer auf das Johanneische ungefähr (ὡς, ὡσεί) etwas rechnen, um die Zeit zwischen dem Schluß des Gerichtes vor dem Prätorium und der Hinrichtung auf Golgatha herauszubringen. Die Hauptsache aber ist, daß ἕκτη unstreitig die älteste [3]) Lesart ist. Schon Eusebius, in seinen Fragen und Antworten über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, weiß

1) Hug in d. kritisch-exeget. Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu, in der Freyburger Zeitschrift Heft 5. S. 91 ff. bemerkt, aus Cicero orat. in Verrem VII. c. 17. 37. 38. und Epist. ad divers. 7, 30. 9, 26. 4, 12. gehe hervor, daß zur Zeit der Republik im Forum die Stundeneintheilung von Mitternacht zu Mitternacht üblich war. Vergl. Gell. Noct. Att. 3, 2. Daneben aber gilt auch schon bey Horaz im gemeinen Leben die Eintheilung des Tages von Tagesanbruch. So sagt Plin. N. H. 2, 79. Vulgus omne a luce ad tenebras, sacerdotes Romani et qui diem diffiniere civilem — — — a media nocte in mediam. — Es wäre möglich, ist aber unwahrscheinlich, daß Joh. gerade hier der Stundenzählung des Röm. Forums folgt. Merkwürdig ist, daß Josephus vita c. 54. den Jüd. Sabbath nach eben dieser Stundenzählung bestimmt, in der berühmten Stelle aber de B. J. 6, 9. 3. über das Schlachten des Paschalammes der Jüdischen Eintheilung folgt.

2) Chronic. Alexandr. Ed. Bonn. p. 411. versichert, daß die genauen Mspte so lesen, auch das Autographum (ἰδιόχειρον) des Evangelisten in Ephesus.

3) Hug a. a. O. S. 89. sagt: Selbst Cod. D ist hier mangelhaft; die Blätter sind daraus verloren gegangen, deren Aussagen einigen Werth hätten, und durch eine Hand des 10ten oder 11ten Jahrhunderts ersetzt worden.

am Ende, wie Severus in der Catene angiebt, keine andere Auskunft, als daß ἕκτη ein Schreibfehler von Anfang (παρὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ἀπογραψαμένων τὰ εὐαγγέλια) sey. Ammonius, Severus, Theophylakt versuchen, sich diesen Schreibfehler ἐξ ἀρχῆς daraus zu erklären, daß das gewöhnliche Zahlzeichen γάμμα (3) mit dem ähnlichen ἐπίσημον Βαῦ [1]), was die Alexandriner γαβὲξ nennen, ϛ (6) verwechselt sey. Dieß ist möglich, aber nicht wahrscheinlich. Selbst Euthymius läßt sich lieber die abentheuerlichste Erklärung und Construction der Stelle im Markus gefallen, als jene Veränderung der Lesart bey Johannes, die immer das Bedenkliche hat, daß die Entstehung der ältesten und harmonistisch so viel schwierigeren Lesart unerklärlich ist. So hat man, unter der Voraussetzung, daß im Joh. und Mark. die Lesart unanfechtbar sey, auch in neuerer Zeit wieder auf chronologische Weise versucht [2]), die Differenz zu lösen. Die Juden, sagt man, theilten die 12 Stunden des Tages in vier Viertheile, jedes zu 3 Stunden. Wenn nun Markus nach dieser Eintheilung sage, Jesus sey in der dritten Stunde, d. h. dem dritten Viertheil gekreuzigt, Joh. aber nach der gewöhnlichen, er sey ungefähr in der sechsten Stunde (also nach Markus Stundenbestimmung in dem zweyten Viertheil), so sey alles in Uebereinstimmung. — Allein von solchen Tagesquadranten (רְבִיעִיּוֹת יוֹם) der späteren Juden [3]) ist doch in der ganzen neutestam. Litteratur nirgends auch nur eine scheinbare Spur. K. 15, 33. 34. folgt Mark. offenbar der gewöhnlichen Stundenbestimmung; wie seltsam, wenn er V. 25. einer andern gefolgt wäre!

Aber sollte die Differenz gar nicht auflöslich seyn?

---

1) Vergl. Buttmann's ausführliche Gr. Sprachlehre 1. S. 12.

2) S. Tholuck zu d. St. Wolf Curae zu d. St. p. 973.

3) Zeltner de horologio Caiphae. Altorf. 1721. citirt aus der Gemara Babyl. Avoda Sara fol. 3. 6. lin. 19. und Maimonides ad Beracboth cap. 1.

Die sechste Stunde des Joh. scheint diplomatisch sicher, und historisch nicht allzubedenklich. Die Verhandlung vor Pilatus könnte, bey der Mannigfaltigkeit der einzelnen Momente, nahe an sechs Stunden gedauert haben. Dann aber wäre die dritte Stunde Mark. 15, 25. falsch. Aber es ließe sich vielleicht erklären, wie Mark. darauf gekommen ist. Nach Matth. 27, 45. 46. Luk. 23, 44. beginnt mit der sechsten Stunde die allgemeine Finsterniß und dauert bis zur neunten, wo Christus verscheidet. Nach dem Zusammenhange des Lukas ist ἦν δὲ ὡσεὶ ὥρα ἕκτη nicht bloß auf den Anfang der Finsterniß, sondern auch auf die Stunde der Kreuzigung zu beziehen. Dieß scheint ursprüngliche synoptiche Tradition gewesen zu seyn. Matthäus aber drückt sich, ohne auf die Stunde der Kreuzigung besondere Rücksicht zu nehmen, so aus, als hätte Christus schon einige Zeit am Kreuze gehangen, ehe die Finsterniß entstand. Wenn nun Markus der dem Matthäus zum Grunde liegenden Relation folgte, so konnte es bey seiner Art, hie und da anschaulicher, vollständiger zu schreiben, recht gut geschehen, daß er den Kreuzigungsmoment, um ihn genauer zu bestimmen, drey Stunden zurückdatirte. Die Schwierigkeit freylich bleibt, daß Jesus dann zu kurze Zeit am Kreuze gehangen zu haben scheint.

Meyer erklärt V. 14. ἴδε ὁ βασιλ. ὑμ. als Sarkasmus des zur Verurtheilung schon entschiedenen Procurators, und eben so V. 15. τ. βασιλ. ὑμ. σταυρ. als bittere Erklärung seines Willens. Aber V. 14. ist zu kurz, um Sentenz der Verurtheilung zu seyn, und wenn Pilatus V. 15. gesagt hätte, ich werde ihn kreuzigen, würden die Juden V. 15. so wenig gerufen haben: Weg mit ihm, kreuzige ihn, als noch einmahl erklärt haben, daß sie keinen andern Herrn als den Kaiser hätten, womit sie offenbar erst den Pilatus bestimmten, ihnen den Unschuldigen zu übergeben.

XIX, 16 — 42.

Kreuzigung, Tod und Begräbniß.

V. 16. 17. 18. Nachdem Pilatus Jesum den Juden zur Kreuzigung überliefert hatte, führen diese ihn fort. Die Kreuzigung selbst aber geschah durch die Römischen Soldaten V. 23., denen nach Matth. 27, 26. 27. auch Pilatus zunächst den Verurtheilten zur Execution übergiebt. — Lachm. liest V. 16 und 17. *Παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν καὶ βαστάζων αὐτῷ τὸν σταυρὸν ἐξῆλθεν.* Die Hauptauctoritäten sowohl für die Auslassung des *καὶ ἤγαγον*, als für *αὐτῷ τὸν στ.* statt *σταυρὸν αὐτοῦ*, sind BLX, einige Handschriften der sogen. Itala und Orig. Cyr. Andere wichtige Zeugen, wie DEHSK und die besten Codd. bey Matthäi, haben *καὶ ἤγαγον,* was auch Griesb. vorzieht. In der That scheint *παρέλαβον* allein fast zu wenig für den Act der Wegführung. Allein da *ἤγαγον* ohne den Ort wohin — einigermaßen auffallend ist, weswegen auch wohl A das entsprechendere *ἀπήγαγον* gesetzt hat, da ferner *ἤγαγον* leicht aus der parallelen Stelle 18, 13. entstanden seyn kann, und endlich in der Regel die lectio brevior und insolentior (was das *αὐτῷ* betrifft) vorzuziehen ist, so trete ich der Lachmannschen Lesart bey. In der Kürze derselben liegt ein Beweis mehr, daß Johannes alles, was aus der vulgären Tradition bekannt war, in der Leidensgeschichte nur kurz berührt. *Βαστάζ. αὐτῷ* wird durch *τὸν σταυρὸν αὐτοῦ* erklärt. Aber, er trug sich (*αὐτῷ* nach Orig. für *ἑαυτῷ*, oder ist *αὐτὸς* zu lesen?) das Kreuz, hat einen mehr ethischen Charakter [1]). — Zu V. 17 und 18. vergl. Matth. 27, 32. 33. Mark. 15, 21. 22. Luk. 23, 26–33. Der sogenannte [2]) Schädelort, *κρανίου τόπος*, außerhalb der

1) Vergl. über diesen ethischen Dativ Rost's Gramm. S. 513. und Matthiä's gr. Grammat. Bd. 2. §. 389. g. 3.

2) Da das *λεγόμενον* den Ortsnamen Griech. angiebt, so ist das

Stadt [1]), hat nach Einigen seinen Namen von seiner Bestimmung zum Richtplatz für Missethäter, nach Andern von seiner Schädelgestalt [2]). Ich ziehe mit Dr. Paulus die letztere Ansicht vor, theils wegen des Singulars κρανίου τόπος, theils weil das Aram. גֻּלְגַּלְתָּא wie das Hebr. גֻּלְגֹּלֶת weniger einen Ort, der zu etwas bestimmt ist, als eine Form zu bezeichnen scheint. Wenn die Bestimmung des Ortes ausgedrückt werden sollte, müßte wohl nach Hebr. Art eine Composition mit בֵּית stehen, vielleicht auch der Plural גלגלאות, capitationes, wiewohl im Rabbinischen auch der Singular capitatio heißt [3]).

V. 19. 20. Joh. giebt die Kreuzesüberschrift (echt Römisch titulus, Luk. ἐπιγραφή, Mark. ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας) am genauesten an. Pilatus, zur Verdammung Christi von den Juden gezwungen, rächt sich wenigstens durch den Spott der Inschrift, ὁ βασιλ. τῶν Ἰουδ. Die gewöhnliche, nothwendige Kürze der Inschrift versteckte den Spott. Die Nähe der Stadt, (ἐγγὺς ἦν ὁ τόπ. τῆς πόλ.) gestattete, daß Viele das Geschriebene lasen, zumahl da es Hebr. (natürlich zuerst) Gr. u. Röm. ausgedrückt war [4]).

V. 21. 22. Nach Johannes fühlte das Synedrium den Spott und bat deßhalb den Pilatus, die Inschrift zu ändern und genauer zu machen. Aber aus Rache wei-

---

übersetzende ὃς λέγεται gar nicht überflüssig, s. Gersdorf's Sprachcharakt. B. 1. S. 57.

1) Ueber die Lage der Richtstätte nahe bey Jerusalem vergl. Winer's Realwörterb. 1, 512.

2) Vergl. Winer a. a. O. und Paulus Commentar und Handbuch zu Matth. 27, 33. — Das κράνειον oder κράνιον vor Korinth ist hier nicht zu vergleichen. Dieß hatte nach Passow seinen Namen nicht von κρᾶνον oder κρανίον der Schädel, sondern von κράνον der Kornelkirschenbaum.

3) S. Buxtorf. Lexic. Talm. p. 440.

4) S. Jul. Capitol. Gordian. c. 34. Das Grabmahl des dritten Gordianus in finibus Persidis hatte einen titulus et Graecis et Lat. et Pers. et Judaicis et Aegyptiacis litteris.

gerte ſich dieſer ſtandhaft mit der lakoniſchen Antwort: ὃ γέγραφα γέγραφα, d. h. es bleibt dabey [1])! —

V. 23. 24. Die Erzählung geht wieder auf V. 18. zurück. Die Kleiderverlooſung erzählt Joh. genauer, als die ſynopt. Evangelien. Den Soldaten, welche die Kreuzigung verrichteten, kamen die Kleider des Gekreuzigten als Beute zu [2]). Gewöhnlich wurden zur Kreuzigung vier beordert. Alſo vier Theile. Die Oberkleider, τὰ ἱμάτια, in der Regel nur eins, der Mantel. Dieſer ließ ſich leicht theilen; vielleicht war es ein ἱμάτιον τετράγωνον. Der χιτὼν aber war, wie Joh. erzählt, ohne Nath, ἄῤῥαφος, ganz gewebt, ἐκ τῶν ἄνωθεν δι' ὅλου, von Oben, d. h. von der Oeffnung am Halſe an durchweg [3]). Gewöhnlich beſtand die Tunica aus zwey Stücken, vgl. Joſeph. Archäol. 5, 7. 4., wo er die Tunica des Hohenprieſters ähnlich beſchreibt, wie hier die Tunica Chriſti beſchrieben wird [4]). Man könnte denken, Joh. habe, da die Synopt. ſchweigen, Chriſto eine ſolche Tunica eben nur ſeiner Typik zu Gefallen beygelegt. Aber in dieſem Falle würde die typiſche Beziehung nicht unausgedrückt geblieben ſeyn. Da das Kleid, weil ganz gewebt, ſich nicht theilen ließ, ſo werfen die Soldaten das Loos. Hierin findet Joh. eine Erfüllung der altteſtam. Weiſſagung Pſ. 22, 19. (18. nach d. LXX). Dieſer Klagpſalm wurde von der neuteſt. Zeit an Meſſianiſch gedeutet. Obgleich derſelbe urſprünglich eine beſtimmte hiſtoriſche Beziehung gehabt haben muß [5]), ſo iſt doch die Schilderung des Leidenden darin von der Art, daß ſie theilweiſe als ein Typus der Meſſiasleiden

1) Aehnliche Rabbiniſche Formeln ſ. bey Lightfoot zu d. St.

2) S. Lex 48. 20. 6. De bonis damnator. Vgl. Paulus Handb. a. a. O. S. 761.

3) S. Bynäus zu d. St. a. a. O. und Lampe.

4) S. Braun, de vestitu p. 342 sqq.

5) S. de Wette und Ewald zu d. Pſ.

angesehen werden konnte, zumahl da er als ein Psalm Davids galt. — Ἱματισμὸς nimmt Joh. für χιτών, τὰ ἱμάτια für Oberkleid. Nach classischem Sprachgebrauche heißt ἱματισμὸς Kleidung überhaupt, es entspricht im Original dem Hebr. לְבוּשׁ, dem äußeren Gewande, τὰ ἱμάτια dem בֶּגֶד, was auch das Obergewand ist. Im Hebr. Parallelismus sind die beyden Sätze synonym, aber so, daß der letzte den ersten näher bestimmt. Dieß beachtet Joh. als typischer Ausleger nicht.

V. 25-27. Nur diesen schönsten Zug erzählt Joh. von dem, was vorging während Jesus am Kreuze hing; die letzte Liebesäußerung des Herrn. Auch nach der synopt. Erzählung Matth. 27, 55. 56. und Mark. 15, 40. 41. Luk. 23, 49. erscheinen als Zuschauer des ganzen Hergangs, von Matth. 27, 39. an, aber von fern stehend die näheren Bekannten Jesu, insbesondere die dienenden Galil. Frauen. Unter diesen werden von Matth. und Mark. drey genannt, Maria Magdalena, Maria die Mutter des kleinen Jakobus und Joses, und Salome die Mutter der Söhne Zebedäi. Nach Joh. scheinen die Frauen, als es ruhiger am Kreuze wurde, näher herzugetreten zu seyn. So standen sie jetzt V. 26. so nahe, daß sie die Worte des Sterbenden am Kreuze hören konnten. Voran stellt Joh. die Mutter Jesu, dann ihre Schwester, nach der gewöhnlichen Auslegung, auch Maria genannt, die Frau des Klopas, und die Maria Magdalena. Während also die Synopt. unter den Frauen die Mutter Jesu nicht nennen, nennt Joh. seine eigene Mutter nicht. War diese nicht mit an das Kreuz getreten? Was die Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ betrifft, so scheint sie mit der synopt. Μαρία ἡ τ. Ἰακώβου κ. Ἰωσῆ μήτηρ eine und dieselbe zu seyn [1]). Ihr Mann Κλωπᾶς, von dem Κλεόπας (contrahirt aus

1) Colb. aber hält sie für verschieden, indem er schreibt: Maria Cleophae et Maria Jacobi.

Κλεόπατρος) Luk. 24, 18. verſchieden, iſt einerley mit dem Ἀλφαῖος, dem Vater des jüngeren Jakobus. Aus dem Hebr. חַלְפַי entſtand durch härtere Aram. Ausſprache im Griech. Κλωπᾶς. Aber es fällt auf, daß, wenn die Maria des Klopas die Schweſter der Mutter Jeſu iſt, dieſe beyden Schweſtern einen Namen hatten, was, im Falle ſie rechte Schweſtern waren, ohne Beyſpiel wäre. Dieſe Schwierigkeit verſchwindet, wenn man die vier Namen zu zwey Paaren verbindet, ſo daß die Mutter Jeſu und ihre Schweſter das erſte unbenannte Paar, die beyden Marien das zweyte Paar bilden. Die Peſchito, dieſe Art der paarweiſen Zuſammenſtellung ohne καί, vergl. Matth. 10, 2 ff. Luk. 6, 14 ff., nicht beachtend, die Stelle aber richtig verſtehend, fügt vor Μαρ. ἡ τ. Κλ. καὶ ein, worin ihr die Pers. p. ihre Tochter und Aeth. (ihre Enkelin?) folgen. Haben wir demnach vier Frauen am Kreuze, ſo liegt es ſehr nahe, in der Schweſter der Mutter Jeſu die Salome, die Mutter des Joh., zu finden, welche nach der ſynopt. Erzählung gegenwärtig war. Joh. nennt ſie nicht, nach ſeiner Art. Aber wenn er der Mutter Jeſu ſo nahe verwandt war, ſo erklärt ſich deſto beſſer, daß Jeſus gerade ihm, den er von den beyden Zebedäiden am meiſten liebte, und der von allen Jüngern ſo treu bis zum letzten Augenblicke aushielt, ſeine Mutter zu beſonderer Pflege empfiehlt. Aber die Mutter war ja nicht ganz verwaiſt? Joſeph, der Vater, mochte längſt todt ſeyn; aber die übrigen Söhne, die ſogenannten Brüder Jeſu blieben ihr. Warum entzieht Jeſus dieſe ihrer natürlichen Pflicht, und thut, als habe die Mutter an ihnen nicht die pflichtmäßigen Verſorger? Waren jene ἀδελφοὶ nur Vettern Jeſu, ſo ſtanden ſie nicht näher, als Johannes. Waren ſie leibliche Brüder, ſo konnte Jeſus, da ſie noch ungläubig waren, die nächſte Zukunft mit ihren Verwicklungen und Kämpfen bedenkend, um der Mutter die unterſtützende Gemeinſchaft der Gläubigen zu ſichern,

sie dem Johannes empfehlen [1]). Aber wie? Jesus verweist auch den Jünger auf seine Mutter, und scheint beyde zu gegenseitiger liebevoller Sorge verbinden zu wollen, als fehlte wie der Mutter der pflegende Sohn, so dem Jünger die sorgsame Mutter. Wie ist dieß zu reimen, da Salome, die Mutter des Joh., noch lebte und nach unserer Erklärung von V. 25. jetzt dabey stand? Die Formel V. 26 und 27. hat etwas Sprüchwörtliches [2]). So, im weiteren Sinne genommen, schließt sie weder die übrigen Kinder der Maria, noch die Mutter des Joh. aus. Jesus wollte sein eigenes persönliches Freundschaftsverhältniß mit dem Jünger auf seine Mutter fortpflanzen. Gegen Strauß [3]) hilft nicht, daß der Zug etwas Charakteristisches hat und mit der allgemeinen Tradition nicht stimmt. Eben deßhalb, weil die Synoptiker nichts davon wissen, soll er mythisch seyn. Aber mußten nicht gerade so ganz persönliche Verhältnisse im Strome der allgemeinen Tradition leicht verloren gehen?

Statt ἰδοὺ (Cod. A) V. 26 und 27. liest Lachm. beyde Mahle mit B und Orig. V. 26. (DM V. 26. LM V. 27.) das bey Joh. häufigere ἴδε. — Ἀπ' ἐκ. τῆς ὥρας kann in dem Sinne streng genommen werden, daß das Pflegeverhältniß von dem Augenblick anfing, und Joh. die Maria bey sich (εἰς τὰ ἴδια) aufnahm, er mochte seyn, wo er wollte, in Galiläa oder Jerusalem.

V. 28 – 30. Der Augenblick des Verscheidens. Μετὰ

1) Vergl. meines Freundes Wieseler's Abhandl., die Söhne Zebedäi, Vettern des Herrn, in d. Stud. u. Kritik. 1840. 3. S. 648 ff., wo zuerst diese Stelle gründlich erörtert worden ist.

2) Vergl. das Griech. Sprüchwort Πολυκράτης μητέρα νέμει, aus der Anekdote entstanden, daß der Samier Polykrates die Mütter der im Kriege Gebliebenen unter die Reichen zur Pflege vertheilte mit dem Worte: μητέρα σοι ταύτην δίδωμι, s. Paroemiogr. Graeci edd. Leutsch et Schneidewin. Zenob. Cent. V, 64. p. 146.

3) S. L. J. Bd. 2. S. 576. Die Erzählung soll erdichtet seyn, um den Lieblingsjünger gleichsam zu einem vicarius Christi zu machen.

τοῦτο bezeichnet die unmittelbare Aufeinanderfolge. Das Angſtgeſchrey des ſterbenden Herrn, wovon Matthäus 27, 46. erzählt, war früher. Jetzt, da er alles vollbracht weiß, (εἰδώς, nicht ἰδών, was nur EKS und einige Minuskeln haben; es war ein innerer Geiſtesact,) fordert er zu trinken. Der qualvollſte Durſt pflegt die Gekreuzigten zu quälen. Die Soldaten reichen ihm von ihrem Soldatentrank (posca, vinum acidum), indem ſie damit einen Schwamm tränken und dieſen auf einem (im Orient 1 bis 1½ Fuß hoch wachſenden) Yſopſtengel (ὑσσώπῳ, nemlich καλάμῳ τοῦ ὑσσώπου, ſiehe Matth. 27, 48.) an das nicht hohe Kreuz ihm an den Mund bringen [1]). Nach Matth. 27, 34 f. und Mark. 15, 23 f. wollte man ihm vor der Kreuzigung ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον zur Betäubung reichen, was er aber nicht annahm.

Joh. findet in dieſer Tränkung eine Erfüllung der Schrift, der γραφὴ überhaupt, obgleich er, wie 17, 12., eine beſondere Stelle meint, nemlich Pſ. 69, 22. (21.). Da der Pſalm urſprünglich keine Meſſianiſche Weiſſagung iſt, ſo haben wir auch hier nur einen einzelnen Typus [2]).

Ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, iſt von dem folgenden λέγει abhängig. Aber dieß ἵνα iſt Ausdruck des typologiſchen Johanneiſchen Pragmatismus, nicht der Abſicht Chriſti. Joh. gebraucht ſonſt von der Schrifterfüllung πληρωθῆναι, wie auch Cod. D und einige Minuskeln leſen πληρωθῇ. Das ſynonyme τελειωθῇ (vergl. Luk. 1, 45.) iſt durch das vorhergehende τετέλεσται herbeygeführt. — Τετέλεσται iſt V. 28., (h. v. in corde erat, ſagt Bengel) und V. 30. (nunc ore profert) eben als Präteritum [3]) auf

1) Dieß iſt die Meinung des Claud. Salmaſius de cruce p. 288. 311. 585 sqq. Vergl. Bynäus a. a. O. III, cap. 8. §. 9-17., Wolf und Lampe zu d. St., welcher Blasii Cariophili dissertt. miscell., worin die Meinung des Salmaſius vertheidigt und berichtigt wird, excerpirt.
2) S. de Wette Commentar zu d. Pſ.
3) Ohne Grund nimmt Grotius das erſte τετέλεσται: omnia mox consummata erunt.

dieſelbe Weiſe zu erklären, als Wiederhall von 17, 4. Sein Meſſianiſches Werk auf Erden weiß er vollbracht, nicht die Weiſſagung. Die Auferſtehung war nicht ſowohl ſein Werk, als Gottes, vergl. 17, 25., und, was er nach der Auferſtehung thut, nur die Bewährung von dieſer. Seit Michaelis und Semler aber hat man Anſtoß genommen an der Beziehung des ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ auf die bezeichnete Pſalmſtelle und den Ausruf διψῶ. In der That, hätte Chriſtus die Abſicht gehabt, durch das διψῶ die Pſalmſtelle zu erfüllen, ſo wüßte man nicht, was man ſagen ſollte. Gehört aber ἵνα τελειωθῇ zum Johanneiſchen Pragmatismus, wie anderes der Art, beſonders in der Leidensgeſchichte, ſo iſt aller Anſtoß gehoben. Wenn alſo van Hengel[1]) ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ auf τετέλεσται bezieht und die Stelle ſo faßt: Cum sentiret Jesus vitae suae finem proxime instare, seque omnia consummasse, quae sibi, ut exitum haberent ss. literarum vaticinationes, his in terris consummanda essent, hoc proposito se sitire dixit, ut humectando ore spiritum remissum — — paulisper restitueret etc., ſo iſt dieß eben ſo unnöthig, als unrichtig. Van Hengel ſchließt aus 6, 15. 13, 1., daß Joh. ἵνα immer zum Vorhergehenden beziehe. Allein 14, 31. beweiſt das Gegentheil. Während nun unſere Auslegung auch ſprachlich nichts gegen ſich hat, führt die van Hengelſche auf eine Vorſtellung, welche gar nicht im Geiſte des Schriftſtellers zu liegen ſcheint. Wie, wäre nach Joh. wirklich das Werk Chriſti vorzugsweiſe nur Erfüllung der altteſtam. Weiſſagung? Allerdings typologiſirt er die Geſchichte Chriſti vielfältig. Aber gerade das Werk Chriſti iſt nach Joh. weit mehr eine ἐντολή Gottes, ein ihm von Gott neugeoffenbartes Werk, als ein

1) Annotatio in loca nonnulla N. T. Amstelod. 1824. p. 62 sqq. Aehnlich in der Catene Theodorus Herakl. Cyrill beſchränkt πάντα auf das Maaß der Grauſamkeit der Juden gegen Chriſtus.

in altteſtam. Vorbildern und Weiſſagungen vorgeſchriebenes. Davon abgeſehen aber, meinte Joh. mit dem τετέλεσται wirklich die Vollendung der altteſtam. Weiſſagungen, warum ſagt er V. 30. nicht: Τετέλεσται ἡ γραφή? Er konnte es nicht ſagen, denn in dieſem Sinne war noch nicht alles erfüllt; ſchon V. 36. 37. bringt wieder eine neue Erfüllung. — Παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, V. 30., iſt nach der ähnlichen Formel Luk. 23, 46. durch τῷ θεῷ näher zu beſtimmen. Es iſt der Ausdruck jenes religiöſen Bewußtſeyns, wonach im Sterben der Menſch ſich ganz Gott hingiebt und der Geiſt zu dem zurückkehrt, der ihn gegeben hat, Pſ. 31, 6. Pred. 12, 7. vergl. AG. 7, 60.

V. 31. Nicht ſowohl Deut. 21, 22., als vielmehr, wie Joh. beſtimmt andeutet, die παρασκευὴ (τοῦ σαββάτου), die hohe Feyer des morgenden Oſtertages [1]), bewog die Juden, den Pilatus zu bitten, daß die Leichname abgenommen würden vor Anfang des hohen Feſtes. Das Beinbrechen (crurifragium), wovon hier die Rede iſt, gehörte gewöhnlich zur Kreuzesſtrafe, beſonders bey den Sclaven [2]), nicht als Gnadenſtoß, um den Tod der Gekreuzigten zu beſchleunigen, ſondern um den letzten Strafact zu üben. Das Beinbrechen kommt auch als eine beſondere Strafe vor unabhängig von der Kreuzigung [3]). — Statt der vulg. ἐκείνη hat ſchon Griesb. aus den Handſchriften ἐκεῖνου aufgenommen. Eben der Sabbath war zu accentuiren.

V. 32. Aus Matth. 27, 54. Mark. 15, 39. hat man ſchließen wollen, die Soldaten, welche den Gekreuzigten die Beine brachen, ſeyen andere geweſen, als die ſie gekreuzigt hatten. Wären es dieſelben geweſen, ſagt man, ſo würden ſie, da ſie Jeſum hatten ſterben ſehen, das

1) S. zu 18, 28.
2) S. die Beweisſtellen aus den Alten bey Lipsius de cruce 2, 14. ed. Vesal. 1675. p. 111 - 113.
3) S. Sueton. Octav. Cap. 67. und Casaubon. zu d. St.

Beinbrechen nicht auch an ihm haben verſuchen wollen. Möglich, daß es andere waren. Aber nur Mark. ſagt a. a. O., daß der Centurio das Sterben Jeſu bemerkte. Der Schluß iſt alſo nicht ſicher.

V. 33. 34. Jeſus ſ.ien bereits geſtorben zu ſeyn. Aber bey der Kürze der Zeit, die er am Kreuze gehangen hatte, war es nicht wahrſcheinlich. Die Soldaten bedienen ſich des gewöhnlichen Mittels der Todesprüfung, um, im Fall Jeſus noch nicht wirklich todt war, ihm mit dem crurifragium den letzten Todesſtoß zu geben. Nur wirklich Todte durften vom Kreuze abgenommen werden [1]). Einer der Soldaten ſticht mit der Lanze in die Seite, nach Soldatenart gewiß nicht bloß die Haut ritzend [2]), was auch wohl mit der Lanze ſchwerlich ging. Der Stich muß derb und breit geweſen ſeyn, da Jeſus nach ſeiner Auferſtehung 20, 27. zu Thomas ſagt: *φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου.* Wenn der Soldat dem Gekreuzigten gegenüber die Lanze mit der rechten Hand führte, ſo traf der Stoß vielleicht die linke Seite. Für die mediciniſche Unterſuchung iſt zu bedauern, daß Joh. die *πλευρὰ* nicht näher beſtimmt, ja daß der techniſche und vulgäre Sprachgebrauch von *πλευρὰ* weder beſtimmt noch einig genug iſt, um mit einiger Sicherheit den Ort und die Art der Verwundung zu beurtheilen [3]). Nur ſo viel ergiebt ſich, daß die militäriſche Todesprobe [4]) keine ober-

1) Cruces succiduntur, percussos sepeliri carnifex non vetat, ſagt Quinctilian. Declam. 6, 9. Vergl. Hug in der Freyb. Zeitſchrift a. a. O. S. 65.

2) So wird *νύττειν* allerdings zuweilen gebraucht, in der Regel aber iſt es mehr, ſ. Aelian. Hist. anim. 1, 56. Iliad. 5, 45 sqq. Joseph. de B. J. 3, 7. 35., vergl. Weiſtein zu d. St.

3) Nach Origenes Comment. in Matthaeum Cap. 27. geſchah nach Röm. Sitte die percussio sub alas corporis (Hug überſetzt: Achſelhöhlen). Origenes hält die percussio für eine Abkürzung der Todesqual, und meint, Jeſus ſey wunderbar früher geſtorben, als die percussio Statt fand, die ſo nur als Todesprobe erſcheint.

4) Dafür hält den Lanzenſtich auch Cyrill: *βραχύ τι ἀπιστήσαντες, ὡς ἤδη τεθνήκοι, λόγχῃ διανύττουσι τὴν πλευράν.*

flächliche Ritzung gewesen seyn kann. Eine solche hätte nichts erprobt. — Joh. erzählt, sogleich (εὐθὺς) nach dem Stich sey Blut und Wasser hervorgekommen. Dieß αἷμα καὶ ὕδωρ als Hendiadys für flüssiges Blut zu nehmen, ist wider die Absicht der Stelle, welche das Factum genau angiebt. Unstreitig drückt sich Johannes nach der gemeinen Erfahrung und der populären Sprache aus. Nun ist es, sagt man, eine gemeine Erfahrung, daß bald nach dem Tode das Blut anfängt, sich in Blutkuchen und Blutwasser zu zersetzen, und daß bey tieferen Verwundungen frischer Leichen Blut und Wasser nebeneinander quillt. So läge also in dem Hervorfließen des Blutes und Wassers nach Joh. ein Beweis, daß Christus bereits verschieden war. So, scheint es, nahmen dieses auch die hinrichtenden Soldaten. Gruner [1]) sagt freylich, das Hervorfließen von Blut und Wasser beweise, daß Jesus, als er den Stich bekam, noch lebte. Er setzt aber auch hinzu, die Lebenskraft müsse in Jesu so geschwächt gewesen seyn, daß der Lanzenstich, was er in diesem Falle wohl auch sollte, sie auf jeden Fall ganz tödtete. Aber nach Johannes war der Tod bereits (V. 30.) erfolgt, als der Lanzenstich die Seite verwundete. — Der Theolog ist hier in einer eigenen Verlegenheit. Wohlwollende Aerzte [2]) haben von jeher dem Evangelium die Hülfe ihrer Kunst angeboten. Sie haben zu zeigen gesucht, daß nach den Datis, die vorliegen, auch der ärztliche Beweis geliefert werden könne, daß Jesus am Kreuze wirklich gestorben sey. Aber weder sind sie in ihren Beweisführungen und Erfahrungen einig, noch kann der gewissenhafte Exeget überall die Sicherheit der histori-

1) Ferd. Gruner comment. de J. Chr. morte vera non simulata. Acc. G. Gruneri Vindiciae mortis J. Chr. verae. Hal. 1805. 8.

2) Die betr. Litteratur s. Hase's Leben Jesu 3te Ausg. §. 121., wo auch schon mit Rücksicht auf die neueren Erkundigungen bey Anatomen von de Wette und Strauß die Debatte kurz dargestellt ist.

ſchen und exegetiſchen Prämiſſen anerkennen, worauf die mediciniſchen Beweisführungen ſich gründen. — Man muß zugeben, daß, rein wiſſenſchaftlich betrachtet, außer der wirklichen Fäulniß kein abſolut ſicheres Kennzeichen des vollkommenen leiblichen Todes vorhanden iſt. So kann alſo der wiſſenſchaftliche Zweifel immer die Möglichkeit geltend machen, das Chriſtus nur aus einer tiefen Ohnmacht erſtanden ſey; wiewohl Tauſende als wirklich todt angeſehen werden müſſen, ehe die Fäulniß eintritt. Mit Recht hält es Olshauſen für gerathener, die wichtige Ueberzeugung der Chriſten, daß Chriſtus vom wirklichen Tode auferſtanden iſt, nicht abhängig zu machen von Aeußerlichkeiten, welche von dem Zweifel, ich ſetze hinzu, auch von der medicina forensis in der Hand gläubiger Aerzte, bald ſo, bald anders aufgefaßt werden können. Feſt ſteht, daß keine mediciniſche Kunſt und keine ſkeptiſche Kritik bisher im Stande geweſen iſt, aus den evangeliſchen Relationen auch nur die Wahrſcheinlichkeit nachzuweiſen, daß Jeſus nicht wirklich geſtorben ſey [1]). Hierzu kommt das poſitive Moment, die Bürgſchaft in dem ethiſchen Charakter der evangeliſchen Geſchichte und dem Lehrzuſammenhange des N. T., daß Chriſtus wirklich geſtorben und auferſtanden iſt. Das Allgemeine eines hiſtoriſchen Ganzen, welches im Leben der Menſchheit eine poſitive Macht geworden iſt, hat ein

1) Vergl. Joſephus vita §. 75., wo er erzählt, wie von 3 Gekreuzigten am Wege nach Thekoa, nachdem ſie auf ſeine Fürbitte abgenommen und gepflegt waren, nur einer am Leben blieb. Während Paulus daraus zum Beweiſe des Scheintodes Jeſu ſchließt, daß man mehrere Tage nach der Kreuzigung leben und ſogar von den Wunden geheilt werden könne, haben Bretſchneider, in den Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 625–628., (vgl. Paulus in der allgemeinen Kirchenzeitung 1833. Litteraturbl. Nr. 8 und 9. und die Antwort von Bretſchneider, ebendaſelbſt Litteraturbl. Nr. 33.,) und Hug, in den Beiträgen zur Geſchichte des Verfahrens bey der Todesſtrafe der Kreuzigung in der Freyburg. Zeitſchr. Heft 7. S. 144 ff., aus dieſer Stelle die größere Wahrſcheinlichkeit gefolgert, daß Jeſus am Kreuze wirklich geſtorben ſey.

unüberwindliches Recht gegen die Zweifelsknoten im Einzelnen.

V. 35. Der Evangelist legt darauf, daß er V. 32–34. als Augenzeuge erzählt, ein besonderes Gewicht. Durch καὶ ἐκ. οἶδεν giebt er deutlich zu verstehen, daß er der Augenzeuge selbst sey. Die umständliche Betheuerung, daß er wissentlichst bezeuge, was er selbst gesehen habe, scheint darauf hinzudeuten, daß die evangelische Erzählung vom Tode Jesu damahls schon mit Zweifeln oder Mißverständnissen kämpfte, und aus ἵνα καὶ ὑμ. πιστ. muß man schließen, daß der Verf. in dem, was er V. 32 ff. erzählt hat, ein besonderes Glaubensmoment findet. Dieser V. aber hat in exegetischer wie historischer Beziehung große Schwierigkeit. Die Interpunction und Construction betreffend, so soll nach van Hengel ἵνα von μεμαρτύρηκε abhängig, und καὶ — ἀληθῆ λέγει Parentheſe seyn [1]). In der That ist schwer, ἵνα von ὅτι ἀληθῆ λέγει abhängig zu machen, da dieß eben nur ein Nebensatz ist, der auf μεμαρτ. zurückweist. Schulz aber schließt ὅτι ἀληθῆ λέγει von der Parentheſe aus, so daß ὅτι von μεμαρτύρηκεν abhängig wird. Aber was soll das hier heißen: Und der es gesehen, hat bezeugt, daß er Wahres sagt? Auch wird durch diese Construction καὶ ἐκεῖνος οἶδεν zu object- und beziehungslos. Offenbar ist 21, 24. eine uralte Nachbildung dieser Stelle. Nach dieser Analogie gehört καὶ ἐκεῖνος οἶδεν mit ὅτι ἀληθῆ λέγει zusammen. Vergleicht man ferner die Parallele 20, 31., so wird wahrscheinlich, daß ἵνα, wie dort von dem Hauptbegriff γέγραπται, so hier von μεμαρτύρηκεν abhängig ist. Knapp theilt den Vers so ab, daß καὶ ὁ ἑωρακὼς bis ἡ μαρτυρία und καὶ ἐκεῖνος bis πιστεύητε zwey durch ein Kolon getrennte Sätze bilden. Aber es ist schwer, ἵνα unmittelbar mit ὅτι ἀληθῆ λέγει zu einem schicklichen Sinne zu

1) S. Annot. p. 89.

verbinden. De Wette will deßhalb ἵνα, wie 1, 8., als rein unabhängigen Finalsatz nehmen: Und darum sollt Ihr glauben. Dawider aber spricht die Analogie von 20, 31. — Was weigert man sich, ἵνα von dem Hauptbegriff des Satzes ὁ ἑωρ. μεμαρτ. abhängig zu machen? Der logische Zusammenhang fordert es. Auf die äußere Parentheſe kommt es nicht an. — Ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν ist von der gegenwärtigen Mittheilung V. 32–34. zu verstehen, ähnlich wie 1, 34., in dem Sinne, er wolle es hiermit bezeugt haben, damit auch sie um seines Zeugnisses willen glauben möchten. — Joh. fügt hinzu, ein echtes, wahres Zeugniß sey sein Zeugniß, eben weil es auf eigenem Sehen und Erfahren beruhe, und er wisse, daß es Wahrheit sey, nicht irgend eine Täuschung, was er sage. — Worauf aber legt Johannes in dem, was er V. 32–34. erzählt, ein solches Gewicht? Aus γὰρ V. 36. muß man schließen, daß es eben das Nichtzerschlagen der Gebeine und das Durchstechen der Seite ist. Darin findet er die Erfüllung von zwey altteſtam. Schriftstellen, von denen die eine sich auf das typische Osterlamm bezieht, die andere ihm als eine bestimmtere Messianische Weissagung erscheint. — Wie aber? Man ist in der Leidensgeschichte bey Joh. gewohnt, daß er auch in unbedeutenderen Nebenpuncten eine Erfüllung der Schrift sucht. Aber nirgends vorher legt er darauf ein solches Gewicht, wie hier, so daß er das πιστεύειν davon abhängig macht. Er bestimmt das πιστεύειν nicht näher, aber eben weil es so absolut steht, muß man es von dem Glauben an den Sohn Gottes verstehen, der sich auch im Sterben als solcher bewährt, so daß alles Prophetische und Typische, namentlich in dem Paschalamm, vergl. 1 Kor. 5, 7., in ihm zur Erfüllung und Vollendung gelangt. Wir können uns in diese Glaubensbegründung nicht mehr ganz versetzen. Eine solche Apologetik ist uns durch das Joh. Evangelium selbst entbehrlich geworden. Aber apostolisch ist diese Denkweise.

Wir mögen uns in dogmatiſcher Hinſicht nur an die darin liegende Idee halten, daß ſeinem Weſen nach in Chriſto alles erfüllt und vollendet iſt, was das alte Teſtament von göttlicher Offenbarung, Erlöſung und Reichsſtiftung vorbedeutet und vorgebildet hat, rein exegetiſch und hiſtoriſch betrachtet, müſſen wir eben jene apoſtoliſche Glaubensbegründung in unſrer Stelle anerkennen, vergl. 20, 8. 9. und 2, 22. — Allein indem wir den Zuſammenhang ſo faſſen, tritt das für uns ſo bedeutend gewordene καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ ganz in den Hintergrund. Es iſt freylich in dem ἑωρακὼς als Object mitbegriffen, aber wenn Joh. darin ein beſonderes Zeichen des wirklich erfolgten Todes gefunden hätte, würde er es nicht V. 35–37. irgendwie beſtimmter hervorgehoben haben? Ich denke mir, daß er es mehr gelegentlich erwähnt in Beziehung auf ὡς εἶδον αὐτὸν ἤδη τεθνηκότα V. 33., um eben dieß τεθνηκότα zu beſtätigen. Wenn V. 35. ſich vorzugsweiſe auf den Erfolg der Todtenprobe bezöge, würde dieß beſondere Object von ἑωρακὼς näher beſtimmt ſeyn, und V. 36. nicht γὰρ ſtehen. — Aeltere Ausleger [1]) finden in dem Geſondertſeyn von Blut und Waſſer gar einen miraculöſen Beweis für die übermenſchliche Natur Chriſti. Dagegen meint Olshauſen [2]), Joh. wolle durch ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ gegen doketiſche Anſichten die Realität der wahrhaft menſchlichen Leiblichkeit Chriſti darthun, ähnlich der ſymboliſchen Auffaſſung von dem αἷμα καὶ ὕδωρ des Erlöſers 1 Joh. 5, 6 ff. Aber weder das eine noch das andere kann ich zugeben; jenes nicht, weil ich dem Joh. eine ſolche phyſikaliſche Beweisführung nicht zutraue, ſie iſt für

1) Nicht bloß patriſt. Exegeten, wie Euthymius, der hinzuſetzt: ἐκ νεκροῦ γὰρ ἀνθρώπου, κἂν μυριάκις νύξῃ τις, οὐκ ἐξελεύσεται αἷμα, ſondern auch ſeit der Reformationszeit mehrere, ſ. Köcher Analecta und Lampe zu d. St.

2) Aehnlich Hammond zu d. St. mit Beziehung auf 1 Joh. 5, 6 ff. und Wetſtein: ut credatis, verum fuisse hominem.

ſein Evangelium unnütz, und um mehr zu ſeyn, als das, zu ſehr in den Hintergrund geſtellt; dieſes nicht, weil 1 Joh. 5, 6 ff., wenn wir nicht den Joh. in die verworrenſte Allegorik verwickeln wollen, αἷμα den erlöſenden Tod und ὕδωρ die Taufe des Erlöſers bezeichnet, beydes aber nicht die Menſchlichkeit, ſondern die hiſtoriſche Meſſianität Chriſti bezeugen ſoll, und alle Beziehung auf ein ſo untergeordnetes Factum, wie Blut und Waſſer aus der Wunde, durchaus fehlt.

V. 36. 37. Wie jenes Nichtbrechen der Beine und der Stich nach Gottes Fügung die Schrift erfüllen ſollten, ſo iſt eben dieſe Erfüllung der Grund des Glaubens. Dieß liegt in der Verbindung durch γάρ. Die Schriftſtelle V. 36. aus Exod. 12, 46. (καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ᾽ αὐτοῦ) oder wahrſcheinlicher Num. 9, 12. (— οὐ συντρίψουσιν) enthält das Gebot, an dem Oſterlamme kein Gebein zu zerbrechen. Joh. vergleicht alſo Jeſum typologiſch mit dem Oſterlamme, vergl. 1 Kor. 5, 7. Die ἑτέρα γραφὴ V. 37. ſteht Zach. 12, 10. Das Citat weicht, wie Apok. 1, 7., von den Sept. ab. Dieſe überſetzen: ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο, Johannes εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, dem Original entſprechender, denn דָּקַר iſt ἐκκεντεῖν, κατακεντεῖν, vgl. Zach. 13, 3. Die Alexandr. Ueberſetzung hat den Ausdruck metaphoriſch genommen, wie auch Hieronymus, der insultare überſetzt. Aber die neuere Exegeſe hat die Joh. Ueberſetzung gerechtfertigt [1]). Die Stelle iſt aus einem Abſchnitte (Zach. 9-14.) idealen Meſſianiſchen Inhalts. Aber gerade die Meſſiasperſon iſt

1) S. Roſenmüller's Scholien zu Zach. 12, 10., der die metaphor. Bedeutung vertheidigt. Dagegen Hengſtenberg, Chriſtologie des A. T. Bd. 2. S. 291 ff., Hitzig, die zwölf kl. Propheten S. 150., wo richtig bemerkt wird, daß die Schwierigkeit, ſich den ſprechenden Jehowa (in der Perſon ſeines Propheten) als durchbohrten zu denken, theils zu Varianten, theils zu der abweichenden Erklärung der LXX und des Targum Anlaß gegeben habe, und Ewald's Propheten Bd. 1. S. 393., der aber nicht אֵלַי, ſondern אֵלָיו leſen will.

sehr undeutlich darin, theils zusammenfallend mit der Person Jehovas, theils als Engel, theils als Hirt Jehovas charakterisirt. In unserer Stelle ist der erscheinende, sprechende Jehova der Typus des neutestam. Christus. Das Hauptmoment darin für Joh. ist das ἐξεκέντησαν, nicht, wie Hengstenberg behauptet, auf die ganze Kreuzigung, ja das ganze Leiden Christi, sondern auf die Durchbohrung mit der Lanze bezogen. In ὄψονται findet Joh. das zukünftige sehnsüchtige, reuige Hinblicken auf Christus, nicht, wie Meyer meint, der Römischen Soldaten, welche Jesum gestochen hatten, sondern der Welt überhaupt, welche den Herrn der Herrlichkeit jetzt kreuzigte, s. 1 Kor. 2, 8. Als Joh. sein Ev. schrieb, hatte sich bereits aus der Welt eine Menge solcher gesammelt, welche nach dem Durchstochenen schaueten, als auf ihr Heil, vgl. AG. 2, 23. 37. In diesem Sinn war das ὄψονται bereits in Erfüllung gegangen.

Van Hengel [1]) vermuthet, daß Joh. ursprünglich geschrieben habe: καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ ἣ λέγει. Schon die Alten stießen sich an der gewöhnlichen Lesart, weil bey dieser die natürliche Construction und Zurückbeziehung auf ἵνα πληρωθῇ leidet. Deßhalb lassen einige Auctoritäten, wie Cod. 1., λέγει ganz weg, andere haben λέγουσα. Aber bedarf es dieser an sich leichten Conjectur? Joh. konnte in gedrängter Kürze recht gut sagen: Und wiederum sagt eine andere Schriftstelle: ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, wobey er voraussetzt, der Leser werde von selbst auch ohne förmliche Construction auf ἵνα πληρωθῇ und V. 34. zurückgehen.

V. 38–42. Die Bestattung. Vgl. Matth. 27, 57–61. Mark. 15, 42–47. Luk. 23, 50–56. Ueber Joseph von Arimathia geben die drey ersten Evangelien nähere Auskunft [2]). Den Nikodemus kennt allein Joh. Jener wird

1) Am a. O. p. 78–88.
2) S. Winer's Realwörterbuch I. 716 ff.

ein Jünger genannt, dieſer nicht. Aber beyde, bisher aus Furcht vor den Juden zurückhaltend, treten jetzt muthig auf, und bekennen ihre Pietät gegen den verehrten Freund. *Μετὰ δὲ ταῦτα* — bezeichnet nur im Allgemeinen die Aufeinanderfolge. Meinte Joh., unmittelbar nach dem Beinbrechen wäre Joſeph zu Pilatus gekommen, ſo würde er eher *μετὰ ταῦτο* geſchrieben haben. So aber läßt ſich denken, daß, nachdem die Leichname auf den Wunſch der Juden und den Befehl des Pilatus V. 31 ff. auch vom Kreuze abgenommen worden waren, Joſeph, wie Matth. und Mark. erzählen, am Abend erſt zu Pilatus kommt und um den Leichnam Jeſu bittet. Joh. aber erzählt die Abnahme vom Kreuze ſelbſt nicht. Oder verſteht er ſein *ἄρῃ* und *ἦρεν* V. 38. ſo, daß Joſeph erſt den Leichnam abgenommen habe? Darauf führt das *καθελεῖν* bey Mark. 15, 46. und Luk. 23, 53. Auch gebraucht Joh. *ἀρθῶσιν* V. 31. von der Abnahme vom Kreuz. Indeſſen kann man ſich kaum denken, daß die Abnahme ſelbſt nicht amtlich von den Executionsſoldaten geſchehen ſeyn ſollte. Das *αἴρειν* kann aber recht gut V. 31. von der Abnahme, hier, wie 20, 15. von dem Hinnehmen oder Wegtragen gebraucht ſeyn. Pilatus, da er nach Joh. den Leichnam ſchon hat amtlich abnehmen laſſen, bedenkt ſich nicht, die Bitte dem Joſeph zu gewähren. Nicht ſelten ſchenkte die Obrigkeit die Leichname der Gekreuzigten ihren Angehörigen zur Beſtattung [1]). Wenn es V. 38. heißt, *ἦλθεν οὖν κ. ἦρεν*, ſo kann man dieß recht gut davon verſtehen, daß Joſeph den Leichnam von den Soldaten holte, die ihn abgenommen hatten. Zu Joſeph geſellt ſich Nikodemus, vgl. 3, 1 ff.,

1) S. Quinctilian. Declam. 6, 9. Beſonders bey den Juden war es Sitte, die Leichname abzunehmen und zu begraben, ſ. Joseph. de B. J. 4, 5. 2. Philo c. Flacc. p. 977. Ed. Mangey II. p. 529. ed. Richt. §. 10. Die Röm. Antiquität in dieſem Puncte erläutern v. Walther a. a. O. S. 309 ff. und Hug, Freyb. Zeitſchr. Heft 5. S. 174 ff.

und bringt Myrrhen und Aloe [1]), (die letztere gebrauchten auch die Aegyptier zur Leichenbestattung) ὡς λίτρας ἑκατόν, — für die fromme Verehrung der wohlhabenden Männer nicht zu viel [2]). Nach Jüdischer Sitte wird, wie Johannes bemerkt, der ἐνταφιασμὸς verrichtet, also bestimmt nicht auf Aegyptische Weise, wonach man Hirn und Eingeweide herausnahm und das Leere mit Gewürz füllte. Nur vorläufig scheinen Joseph und Nikodemus die Bestattung verrichtet zu haben. Der Tag eilte zu Ende und das Fest war vor der Thür. Die vollständigere Bestattung, die ἄλειψις, konnte erst nach beendigtem Sabbath Statt finden. Darf man annehmen, entweder daß die Frauen Mark. 16, 1. Luk. 23, 55 — 24, 1. nichts von diesem ἐνταφιασμὸς wußten, oder, wenn sie dabey waren, wie Matth., Markus und Lukas versichern, die vollständigere Bestattung den Tag nach dem Sabbath zu verrichten sich vornahmen, so würde auch diese Enantiophanie zwischen Joh. und den synopt. Evangelien verschwinden. Eine reine Entscheidung der Differenz ist aber unmöglich. — Lachm. läßt ἐν vor ὀθον. V. 40., was Griesb. nach ADEGH MS u. a. eingeschaltet hatte, wieder weg, wahrscheinlich weil B es nicht hat; 11, 44. fehlt es auch.

Die Wahl des Grabes ist nach Joh. äußerlich durch die örtliche Nähe bedingt. Das innere Motiv aber ist die παρασκευή, welche, indem sie zu Ende ging, eilige Bestattung gebot. Nach Matth. 27, 60. ist das Grab Eigenthum des Joseph. Joh. weiß davon nichts. Neu, bisher ungebraucht ist das Grab auch nach Luk. 23, 53. Dieß scheint zufällig gewesen zu seyn, aber es bestimmte vielleicht die Wahl mit. Ein neues Grab schien geziemender.

---

1) Ueber die Aloe, ξυλαλόη, wohlriechendes Holz, was, wie die Myrrhe, zum Einbalsamiren gepulvert wurde, vergl. Winer's Realwörterb. 1. p. 54.

2) Vergl. was Josephus von dem ἐνταφ. des Herodes erzählt. Archäol. 17, 8. 3.

Wäre aber um des πρώτον willen der Umſtand erdichtet worden [1]), ſo würde wohl eine altteſtam. Zweckbeſtimmung nicht fehlen.

XX, 1 — 31.

Die Auferſtehung und die beglaubigenden Erſcheinungen des Auferſtandenen bey und in Jeruſalem.

V. 1 – 18. Maria Magdalena mit Petrus und den andern Jüngern am Grabe. Dieſe finden daſſelbe leer; jener erſcheint nachher Jeſus.

V. 1 und 2. Mit der Zeitangabe hier ſtimmt am genaueſten überein Luk. 24, 1. Für τῇ μιᾷ [2]) τῶν σαββάτων hat Mark. 16, 9. Griechiſcher τῇ πρώτῃ σαββάτου. Τὰ σάββατα in der Aramäiſchen Bedeutung von Woche, wie hier, ſiehe Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. 1 Kor. 16, 2. — Joh. erzählt nur von der Maria Magdalena. Nach den Synoptikern ging ſie mit mehreren Frauen, der Maria des Jakob und der Salome Matth. 28, 1. Mark. 16, 1. (Luk. 24, 1.) zum Grabe, nach Matth., um das Grab zu ſehen, nach Mark. und Luk., um den Leichnam zu ſalben. Ging ſie vielleicht zu allererſt? Oder deutet ihr οἴδαμεν V. 2., (wofür unbedeutende Auctoritäten οἶδα haben und neuere Conjectur οἶδα μὲν darbietet) an, daß ſie mit mehreren Frauen am Grabe war? Joh. hat vielleicht nur ſie erwähnt, weil ſie allein zurücklief und ihm und dem Petrus die Nachricht brachte. Auf keinen Fall meint ſie damit: Ich und Ihr, nemlich Petrus und der andere Jünger, wie Meyer will. Denn dieſen gab ſie eben erſt die Kunde davon, daß ſie das Grab geöffnet gefunden, woraus ſie ſchloß, der Leichnam ſey weggenommen. Ueber den ἄλλος μαθ. ſ. 19, 26. Es iſt auch hier der Evangeliſt.

1) S. Strauß L. J. Bd. 2. S. 609.
2) S. Winer's Grammatik §. 38. 1.

V. 3–7. Auf die Nachricht und das Urtheil der Maria eilen die beyden Jünger (nach Luk. 24, 12. Petrus allein) hinaus zum Grabe, während ihnen, wie es scheint, Maria Magdalena langsam folgt. Charakteristisch bemerkt Joh., er sey schneller gelaufen und früher am Grabe gewesen, als Petrus. Darin kann um so weniger ein verdächtigender Zug der apokryphischen Verherrlichung des Joh. liegen, wie Strauß meint, da gleich darauf Petrus einen Vorzug vor Joh. hat, indem jener in das Grab hineingeht. Je mehr beyde Momente etwas Zufälliges haben, desto mehr geben sie der Erzählung die Farbe des Authentischen. Unter der Zeit, daß die Jünger zum Grabe gehen, scheinen die übrigen Frauen, welche nach den Synopt. die Engelserscheinung gehabt hatten, auf einem anderen Wege zur Stadt zurückgekehrt zu seyn. Johannes wagt nicht, wie es scheint aus natürlicher Scheu, in das Grab hineinzugehen. Hineinschauend aber erblickt er eben nur die Grabtücher. Petrus dagegen, hineingehend, sieht genauer betrachtend (θεωρεῖ) die Grabtücher auch, aber gesondert davon auch das Kopftuch an einen besondern Ort hingelegt. In ἐντετυλ. liegt der Nebenbegriff der Bewegung, daher εἰς ἕνα τόπον.

V. 8–10. Nun geht auch Joh. hinein, sieht dasselbe und glaubt. Was glaubt er? Schloß er, daß der Leichnam mit Bedacht und ohne Gewalt weggenommen sey, so war er mit dem Glauben nicht viel weiter, als Maria. Dieß war ein Meinen, ein Nichtwissen, kein Glauben. Erasm., Grot., Bengel u. a. beziehen ἐπίστευσεν auf den Bericht der Maria V. 2. Bengel sagt: Vidit, non adesse corpus, credidit, id fuisse translatum, ut dixerat Maria. Aber auch was Maria gesagt hatte, sah er ja bey einiger Ueberlegung. Auch war dieß für das πιστεύειν gänzlich indifferent, welches in diesen Kapp. öfter ohne Objectbestimmung, aber immer in religiöser Beziehung gebraucht wird, vergl. 19, 35. 20, 25.

27. 29., und hier, wie V. 25., nur auf das Wun. Auferſtehung bezogen werden kann. Das ordentliche Liegen der Grabtücher und des Sudariums ließ auf etwas Außerordentliches ſchließen. Kam zu dieſem Schluſſe die Erinnerung an die Vorherſagungen Chriſti, wie 16, 16., ſo, ſagt man, war Joh. auf dem Puncte zu glauben, daß Chriſtus auferſtanden ſey. — Aber dieſer Auslegung widerſpricht V. 9., οὐδέπω γὰρ ἤδεισαν τὴν γραφήν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. Wird dadurch nicht die gänzliche Unwiſſenheit der Jünger über die Auferſtehung ausgeſprochen, alſo auch ihr Nichtglauben in dieſem Puncte? Deßwegen, und weil nach Luk. 24, 12. Petrus nur θαυμάζων τὸ γεγονὸς nach Hauſe geht, hat man verſucht, ἐπίστευσεν auf die Nachricht der Maria V. 2. zu beſchränken. Allein weder die Worte, noch der Zuſammenhang der Erzählung geſtatten dieſe Beſchränkung. Auch bleibt ſo an dem γὰρ eine Dunkelheit haften. Aus aller Noth ſcheint Cod. D durch ſein οὐκ ἐπίστ. zu helfen. Aber wer kann der leichtſinnigen Aenderung eines oberflächlichen Abſchreibens vertrauen? Nach dieſer Leſeart würde herauskommen, daß Joh. an die Auferſtehung nicht eher geglaubt, als bis er die Schrift recht verſtehen gelernt. Allein er glaubte früher, vergl. V. 20. Die Erkenntniß aus der Schrift folgte in dieſem Stücke der äußeren hiſtoriſchen Thatſache. Wie nun? Sicherlich haben diejenigen Recht, welche in V. 8 und 9. einen gewiſſen Gegenſatz des niederen und höheren Glaubens angedeutet finden. Das Ideal des Glaubens an die Auferſtehung Chriſti iſt für Johannes das Glauben aus Verſtändniß der Schrift, der Glaube, daß Chriſtus nach göttlichem Rathſchluſſe auferſtehen müſſe, vergl. 2, 22. Dieſen wiſſenden Glauben hatten die Jünger damahls noch nicht, οὔπω ἤδεισαν; erſt nach der Auferſtehung gewannen ſie ihn. Hätten ſie ihn früher gehabt, ſo mußten ſie, ohne alle Hülfe des Sehens, feſt vertrauen, daß der Heilige Gottes die Verweſung nicht

ſchauen werde, AG. 2, 24 ff. Joh. will alſo ſagen, er und ſein Mitjünger ſtanden damahls noch auf der niedrigeren Stufe, daß ſie des Sehens (εἰδὸς) bedurften, um zu glauben, vergl. V. 29. Auf dieſen Gegenſatz der niederen und höheren Glaubensſtufe bezieht ſich γὰρ V. 9. [1]). Bey dieſer Auslegung iſt nicht nothwendig, ᾔδεισαν [2]) mit Tholuck plusquamperfective zu nehmen. Joh. gebraucht dieſe plusquamperfectiviſche Form in der Regel als Imperfectum, vergl. 2, 9. 21, 4. Auch iſt dieſes Tempus hier ganz in der Ordnung, weil ein zu dem Aoriſt ἐπίστευσαν gehöriger Nebenumſtand angegeben werden ſoll. — Uebrigens muß man aus dieſer Stelle ſchließen, daß Chriſti Vorherſagungen von ſeiner Auferſtehung auch in den ſynopt. Evangelien mehr dunkel als beſtimmt geweſen ſeyn müſſen. Bey beſtimmteren Vorherſagungen würden die Jünger mit einigem Gedächtniß raſcher zum Glauben geweſen ſeyn, als ſie ſind. — Erwartungsvoll, wie ſich das Wunder, was ſie ahnen, weiter enthüllen werde, kehren die beyden Jünger nach Hauſe (εἰς ἑαυτούς, vergl. Luk. 24, 12. AG. 28, 16.) zurück, in ihre καταγωγή, ſagt Euthym., worunter er, wie es ſcheint, die Herberge der Jünger in der Stadt verſteht.

V. 11 und 12. Maria war ſpäter an das Grab zurückgekehrt und ſteht nun allein am Grabe (πρὸς τῷ μνημ., wie Griesb. und Lachm. ſtatt πρὸς τὸ μν. nach ABDELM u. a. leſen) in dieſer Stimmung weinend. Da ſie in das Grab hineinſieht, bemerkt ſie zwey Engel in weißen Gewändern. Nach Markus und Lukas ſahen die Frauen (außer der Maria Magdalena) gleich im Anfange, da ſie in das Grab hineingingen, nach Mark. einen, nach Luk. zwey Engel. Nach Matthäus ſaß der Engel

1) Aehnlich Euthym. zu V. 9. ἀπολογεῖται, πῶς οὐκ ἐπίστευσαν (aus ſolchen Erklärungen iſt die Lesart in Cod. D entſtanden) πρότερον ταῖς γυναιξὶν u. ſ. w.

2) Ueber dieſe Form ſtatt ᾔδεισαν ſ. Winer's Grammatik S. 80.

auf dem Steine vor der Thür des Grabes. Nach Mark. war der Engel ein νεανίσκος, bey Luk. heißen beyde Engel ἄνδρες δύο. Dieſe Enantiophanie genügend zu löſen, iſt unmöglich. Auf jeden Fall hat, was die Zahl der Engel betrifft, welche die Frauen ſahen, entweder Luk. oder Mark. Unrecht. Zu künſtlich iſt die Annahme, daß ein Theil der Frauen vorn im Grabe ſtehend nur einen, ein anderer Theil, tiefer hineingehend, zwey Engel geſehen habe. Wie aber kam es, daß Petrus und Johannes nichts von den Engeln ſahen, und nur die Maria? Wo waren die von den Frauen geſehenen Engel geblieben, und wo kamen ſie wieder her, als Johannes und Petrus ſich entfernt hatten? — Zu vermuthen, Maria ſey früher wieder an das Grab gekommen, als die beyden Jünger, alſo 20, 11-17. chronologiſch vor 3-10. zu ſetzen [1]), iſt zu kühn. Eher könnte man ſich entſchließen, mit Griesbach [2]) anzunehmen, die Engel ſeyen, als Petrus und Johannes im Grabe waren, in den Seitengängen des weiten Grabes geweſen, zufällig, oder vielleicht abſichtlich, weil ſie die Apoſtel nicht kannten, und nicht wußten, ob es Freunde oder Feinde waren. Aber bey dieſer Löſung ſcheint ſich die Engelerſcheinung in ein natürliches Factum zu verwandeln. Waren die Engel Menſchen, dann aber gewiß Freunde Jeſu, ſo kannten ſie auch die beyden Jünger. — Daß Maria Magdalena den einen Engel zu den Häupten, den andern zu den Füßen, wo der Leichnam gelegen hatte, ſitzen ſieht, könnte auf eine natürliche Anſicht führen. Aber nach Joh. iſt die Engelerſcheinung das Factum. Nach Luk. ſtehen oder ſtellen ſich die Engel zu den Frauen. Alle Engelerſcheinungen im N. T. gehören dem ſubjectiven religiöſen Erfahrungsgebiete an, nicht dem allgemeinen ſinnlichen. Dieß iſt mein Kanon.

1) So Dr. Paulus, Commentar Bd. 3. S. 870. 872 ff.
2) S. Vorleſungen über die Hermeneutik des N. T. mit Anwendung auf die Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte. S. 293 f.

V. 13–18. Die Engel fragen die Maria, warum sie weine? Seltsam! Sie erschrickt nicht vor ihnen, wie sonst wohl solche Erscheinungen erschrecken. Sie antwortet, was sie bekümmert. Die Engelerscheinung beruhigt sie auch nicht. Sie fragt nicht, da jene es doch wissen konnten, was sie zu wissen begehrte. — Vielleicht, daß ein Geräusch sie in der Unterredung mit den Engeln störte, die Tritte eines Kommenden. Ohne eine Antwort der Engel abzuwarten, wendet sie sich zurück. — Sie erkennt Jesum nicht, hält ihn für den Gärtner. Wie kann sie ihn so verkennen? Sieht sie nicht recht auf, und ist zu sehr in sich versunken, daß sie den Unerwarteten nicht erkennt? Vielleicht hat ihn der Kreuzestod zu sehr entstellt. Die gewohnte Kleidung fehlt. Das alles wirkte zusammen. Daß sie ihn aber für den Gärtner hält, scheint natürlich, da er im Garten ist, wo so früh nicht leicht Andere waren. Oder hatte Jesus die Kleidung eines Gärtners? Aber woher? Hatte er sie etwa von dem befreundeten Gärtner bekommen, um seine Nacktheit, in der er aus dem Grabe gekommen war, zu bedecken? Nicht sehr wahrscheinlich. Hug [1]) hat auf eine eben so interessante, als gründliche Weise wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Jesus mit dem sogenannten Lendentuche, (einer kurzen leinenen Schürze, subligaculum, lumbare, welche man unter dem χιτὼν trug) gekreuzigt worden sey, was der Anstand bey Römern und Juden gefordert habe; die andern Gewänder habe man ihm genommen, in so fern sey er nackt gewesen, aber das Lendentuch hätten ihm auch die rohen Soldaten gelassen. Mit dieser Bedeckung sey er wahrscheinlich auch dem Grabe übergeben worden. Als er wieder lebend aus dem Grabe hervorging, sey ihm nur dieses Lendentuch geblieben. In dieser Bekleidung habe ihn Maria für den Gärtner gehalten, weil in diesem Len-

1) Freyb. Zeitschrift Heft 7. S. 162 ff.

deutsche die Geschäfte des Feldbaues und der häuslichen Arbeiten im Morgenlande verrichtet zu werden pflegten. — Maria bittet den vermeintlichen Gärtner, daß, wenn er vielleicht den Leichnam fortgetragen, er ihr sagen möchte, wohin, sie wolle ihn dann nehmen (*κἀγὼ αὐτὸν ἀρῶ*) und bestatten. Erst da Jesus sie mit gewöhnlicher Stimme und Art beym Namen nennt, kehrt sie sich ganz zu ihm hin, (was sie also vorher nicht gethan) und erkennt ihn. Mit dem Ruf *Ῥαββουνί* [1]) mochte Maria auf den Herrn zueilen, ihn anzufassen. *Καὶ προσέδραμεν ἅψασθαι αὐτοῦ*, schiebt Cod. 13. erklärend ein. Jesus aber wehrt ihr mit den Worten: *μή μου ἅπτου*, hinzufügend ohne Parentheſe: *οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου*. Eine der schwierigsten Stellen, über die immer Streit seyn wird [2]). Ist *μή μου ἅπτου* echte Lesart, und hat *ἅπτεσθαι* hier die gewöhnliche sinnliche Bedeutung, so fragt sich, in welcher Absicht und Art berührte Maria Jesum? Wenn wie die Frauen Matth. 28, 9., so fiel sie ihm ehrfurchtsvoll zu Füßen und berührte diese. *Ἅπτεσθαι ποδῶν* war ein Zeichen tiefster Verehrung und Unterwürfigkeit [3]). Aber warum verbittet er diese *προσκύνησις*?

---

1) Vergl. Mark. 10, 51. Nach Buxtorf. Lexic. Talm. p. 2179. entsprechend dem Talmud. רִבּוֹנִי, welches häufig als dominus meus vorkommt, in der Anrede domine mi. Andere halten dagegen das י für ein paragogicum, und meinen, Joh. übersetze mit Recht nur *διδάσκαλε*. Aber nach den Beyspielen, die Buxtorf angiebt, scheint mir seine Meinung die auch Bretschneider Lexic. man. vorzieht, den Vorzug zu verdienen.

2) S. über die verschiedenen älteren und neueren Auslegungen Wolf, Köcher, Lampe und Kuinöl zu d. St.

3) Das Umfassen oder Küssen der Füße, entsprechend dem Griech. *γονάτων ἅψασθαι*, gehört bey den Juden zu den tiefsten Ehrfurchtsbezeugungen, s. Wetstein zu Matth. 28, 9. (wo das *ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν* keine andere Deutung erlaubt) und Kypke zu unserer Stelle. Im A. T., 2 KK. 4, 27., ist וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו (die Sunamitin) Ausdruck des demüthigen Flehens um Hülfe bey Elisa, (LXX *ἐπελάβετο τῶν ποδῶν αὐτοῦ*). Eben so Joseph. Archäol. 7, 11. 2., wo es von Simei heißt: *κατασχὼν αὐτοῦ* (neml. Davids) *τοὺς*

Sie war doch so natürlich. Hält er sie noch nicht für angemessen, weil er noch nicht erhöhet oder verherrlicht sey? [1]) Oder meinte er, es sey zur Ehrfurchtsbezeugung jetzt keine Zeit, die Maria habe eilends zu den Brüdern zu gehen und ihnen anzukündigen, daß er im Begriff sey, zum Vater zurückzukehren? [2]) Oder meint er beydes? [3]) — Allein ist die Voraussetzung wirklich so sicher, daß ἅπτεσθαι schlechthin so viel sey, als ἅπτεσθαι τῶν ποδῶν oder κρατεῖν τοὺς πόδας, als Zeichen der προσκύνησις? Man kann aus Apok. 22, 8. 9. nicht auf den Styl des Ev. schließen. Und warum gebraucht Joh. nicht, wie Matth. a. a. O., die volle Formel? Ferner aber, verbittet sich Christus eben nur den Aufenthalt durch die προσκύνησις, so ist das οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα schwer zu begreifen. Will er sagen: Ich bin noch nicht im Begriff aufzufahren, ich fahre jetzt noch nicht auf, so widerstrebt das Perfectum. Wozu auch die Eile, da er noch Zeit hat? Verbittet sich aber Jesus die προσκύνησις selbst, als ihm noch nicht zu-

---

πόδας ἐδείτο συγγνῶναι u. s. w. Aber ebendaselbst 6, 13. 8. versteht die Abigail unter dem ποδῶν ἅψασθαι (Davids) die tiefste Unterwürfigkeit einer Dienerin. 1 Sam. 25, 41. steht für ποδῶν ἅψασθαι das Waschen der Füße, LXX νίψαι πόδας τῶν παίδων σου (des Königs). Unbedenklich sind die Formeln: κρατεῖν τοὺς πόδας, ἅψασθαι τ. ποδῶν und ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν Apok. 22, 9. 19, 10. für synonyme Bezeichnungen der tiefsten Verehrung zu halten.

1) So Herder, Kuinöl, Tholuck u. a.

2) So Wolf, Heumann, Rosenmüller, Tittmann u. a.

3) So Kypke Observ. sacr. zu d. St.: Noli jam me adorando et in hoc adorationis ritu diutius haerendo tempus terere, quod laeto nuntio ad discipulos meos perferendo utilius impendere potes. Non ego equidem pietatem tuam mentemque mihi devotam, quam me suppliciter adorando ostendis, plane repudio, quum adoratio haec et divinae meae naturae et majestati, quae mihi data est, omnino competat. Ac scito tamen, nondum humanae meae naturae, quam praesentem vides, hunc cultum aeque convenire, quum ad patrem meum nondum adscenderim, ac post ascensionem, quum usus majestatis divinae plenissimus devotissimum cultum mortalium suo jure requiret.

kommend, so ist auch dieß seltsam. Die προσκύνησις war keine ungewöhnliche. Weist er dieselbe doch sonst nicht ab, vergl. Matth 28, 9 ff., auch vor seiner Auferstehung nicht Matth. 20, 20. Luk. 5, 8. 8, 47. Ja bald darauf V. 28. gestattet er dem Thomas einen viel mehr sagenden Ausruf. Außerdem scheint das folgende οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα u. s. w. nicht ganz damit zu stimmen. Wohl das erste, daß er noch nicht die δόξα bey dem Vater habe, aber indem er nachher mit Nachdruck sagt, ich steige auf zu meinem Vater und Eurem Vater, zu meinem Gott und Eurem Gott, so scheint hierin nur der Begriff der innigsten Gemeinschaft zu liegen, ohne Beziehung auf eine zukünftig gebührende Anbetung. Da das ἅπτεσθαι allein steht, so haben Viele gemeint, Maria wolle den Herrn anfassen, um zu prüfen, ob er nicht eine bloße Erscheinung (φάντασμα, πνεῦμα Luk. 24, 37.) sey. In diesem Falle könnte μή μου ἅπτου entweder so genommen werden, wie von Meyer in s. Anmerk. zu d. Uebersetz. es deutet: Du brauchst mich nicht zu betasten, noch ängstlich festzuhalten, ich bins, bin wirklich noch hier u. s. w.; oder man denkt mit Dr. Paulus daran, daß Jesu das Berühren jetzt, da er eben erst auferstanden und noch körperlich sehr schwach war, irgendwie schmerzlich und unangenehm gewesen sey. Aber bey der ersteren Auslegung müßte der Ausdruck ein anderer seyn, vergl. Matth. 28, 10., etwa dieser: Was fassest Du mich an? Auch würde mit dieser Abweisung das nachherige Verfahren Christi, wo er die Jünger sogar auffordert, ihn zu betasten, vergl. Luk. 24, 39. Joh. 20, 27 ff., zu sehr im Widerspruch stehen. Bey der zweyten Erklärung hilft es nicht viel, wenn man sie nach Schleiermacher's homiletischer Andeutung mit Olshausen etwa so vergeistigt, daß das neue Leben in den ersten Momenten nach der Auferstehung noch so furchtsam und empfindlich gewesen, daß Jesus das ἅπτεσθαι als eine Störung und Hemmung in dem Vorgange seiner Auferstehung

stehung und Verklärung empfunden und abgewendet habe. Soll damit eine allmählige Verklärung des Leibes Christi, welche das Berühren nur sehr nach und nach vertragen lernte, gemeint seyn, so verstehe ich dergleichen Speculationen im Joh. nicht. In ähnlicher Art, nur nach einer andern Seite hin, wendet Weiße [1]) die Worte so, daß Jesus sich noch für körperlos, dem Körper nach für unantastbar gehalten, weil er die Wiederbekleidung mit dem Körper erst von seinem Aufsteigen zum Vater erwartet habe. In diesem Falle sind die Worte gewiß nicht authentisch, sondern des Evangelisten Gedicht. Aber eben dieser Evangelist dachte sich sicher umgekehrt das Aufsteigen zum Vater als eine Entkörperung oder Befreyung von dem tastbaren Körper, nicht als eine Verkörperung zur Tastbarkeit. Wäre Weiße's Voraussetzung von der Verkörperung durch Aufsteigen richtig, so begriffe sich leichter, was folgt, οὔπω γὰρ u. s. w., während sich zu Olshausen's Erklärung die folgenden Worte in keiner Art schicken wollen, auch wenn man sie mit ihm so deuten dürfte: Nachdem ich geworden bin, wie Ihr seyd, sollt Ihr durch die Wiedergeburt werden, wie ich bin, Kinder Gottes, meine Brüder. — Die Kirchenväter verstehen das Verbot meist als Ausdruck der Verschiedenheit des körperlichen Zustandes vor und nach der Auferstehung. Der verklärte Leib nemlich gestatte eine solche antastende Verehrung nicht mehr [2]). Aber wie schickt sich dazu das folgende οὔπω γὰρ u. s. w.? Euthym. wundert sich dabey mit Recht, daß Jesus doch vorher, wie er meint, Matth. 28, 9. die Berührung gestattet habe. Er will deßhalb in dem Verbot hier eine Strafe dafür finden, daß Maria die frühere Berührung vergessen habe. Cyrill, der unter den Al-

1) Am a. O. Bd. 2. S. 394 ff.

2) So Chrysostomus, Theodor v. Mopsv., Theophyl., Euthymius.

ten am meiſten die Schwierigkeit der Stelle begreift, verſteht das ἅπτεσθαι von dem τοῖς ποσὶ περιπλέκεσθαι, das Verbot aber davon, daß die Maria, noch unrein, weil ſie den heil. Geiſt noch nicht empfangen habe (οὔπω γὰρ — ἀναβέβηκα), den Reinen und Heiligen, der es nach der Auferſtehung im eminenteren Sinne geworden ſey, nicht berühren dürfe, nach dem Grundſatze τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. Der Sprachgebrauch wäre nicht gegen dieſe Auslegung [1]). Aber die Combination iſt zu willkührlich. — Wer nach allen dieſen, wie es ſcheint, verunglückten Verſuchen, der Stelle, ſo wie ſie geleſen wird, keinen verſtändigen Sinn abzugewinnen weiß, dem kann man nicht verdenken, wenn er ſein Heil auf dem Wege der Conjectur verſucht. Die Varianten bieten keine Hülfe. Mt. B läßt μου vor ἅπτου weg, B ſtellt es hinter ἅπτου. Aber in dem allen iſt keine Hülfe. Die Analogie der übrigen Erſcheinungen Chriſti nach ſeiner Auferſtehung, Matth. 28, 9. 10. Luk. 24, 36 ff. Joh. 20, 20 ff. könnte auf zweyerley führen. Entweder nach Matth. 28, 10. auf irgend ein dem μὴ φοβεῖσθε bey Matthäus entſprechendes, worauf Vogel's [2]) Conjectur μὴ οὐ πτόου gerichtet iſt, oder auf etwas den Erſcheinungen Luk. 24, 36 ff. Joh. 20, 20 ff. paralleles, ſo daß Gersdorf's [3]) Conjectur: ἅπτου μου oder μου ἅπτου, oder Schultheß's [4]) σύ μου ἅπτου entſteht. Es wäre denkbar, daß Maria vor dem Erſcheinenden erſchreckend, nicht weiß, ob ſie ihn für den Herrn ſelbſt, oder für einen Geiſt halten ſoll. Sehr natürlich alſo, wenn Jeſus ſie vor allem beruhigt. Dieß drückt Vogel's Conjectur aus, aber gegen den Sprachgebrauch des Joh., der nie μὴ οὐ hat, was auch nur in der Frage ſteht. Würde nicht auch nach Analogie von Luk. 21, 9. 1 Chronik.

1) S. Wetſtein zu d. St. und vergl. Luk. 7, 39. 8, 44 ff.
2) Dissert. de conjecturae usu in crisi N. T. p. 38 - 41.
3) S. Sprachcharakt. S. 79. Note.
4) Schultheß neueſte theol. Nachrichten 1826. S. 9 ff. S. 275 ff.

22, 13. μὴ φοβοῦ μηδὲ πτοηθῇς, vgl. 1 Chronik. 28, 20. Jerem. 1, 17. μὴ (οὐ?) πτοηθῇς vermuthet werden müſſen, durch dieſe Form aber die Conjectur diplomatiſch wieder unwahrſcheinlich werden? Sonach ſcheint Gersdorf's Conjectur ἅπτου μου, auf die Leſeart des Vaticanus geſtützt, noch mehr aber Schultheß's σύ μου ἅπτου den Vorzug zu verdienen. Als Jeſus die Maria erſchrocken ſieht, fordert er ſie auf, ſich zu überzeugen, daß er noch in lebendiger menſchlicher Geſtalt vor ihr ſtehe, er ſey noch nicht aufgefahren zum Vater und etwa als eine überirdiſche Erſcheinung vor ihr; aber ſie möge hingehen, den Brüdern zu ſagen, daß er im Begriff ſey, zurückzukehren zum Vater, der ihr gemeinſchaftlicher Gott und Vater ſey; ſo werde die Gemeinſchaft zwiſchen ihnen nicht aufhören, auch nachdem er die Erde werde verlaſſen haben.

Allein auch dieſe Conjectur bleibt bedenklich. Zwar die Frage, warum Joh. nicht hinzufüge, daß Maria ſich durch Anfaſſen überzeugt und von ihrer Furcht befreyet habe, was doch in dieſem Falle wahrſcheinlich geſchah, beſeitigt ſich noch leicht genug durch die Gegenfrage, wie, wenn es der Maria genug war, dazu aufgefordert zu ſeyn, und die folgenden Worte des Herrn ſie völlig beruhigten? Aber nach V. 15. hielt ſie ihn ja für den leibhaften Gärtner, zweifelte alſo an ſeiner Weſenheit nicht. Die Hauptfrage aber iſt, wie konnte die urſprüngliche Leſeart ſo völlig verloren gehen? Der Zufall oder die Nachläſſigkeit der Abſchreiber können viel auf ſich nehmen, aber ſie erklären den völligen Verluſt der urſprünglichen Leſeart in dieſer Stelle nicht. Die Anſicht der Alten, daß Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung einen verklärten Leib hatte, kann die Urſach nicht ſeyn; in dieſem Falle hätte man auch 20, 20. ändern müſſen. Kurz, ſo lange es unmöglich iſt, die Entſtehung der allgemein beglaubigten Leſeart zu erklären, hilft auch die Conjectur nicht.

So werden wir von der Conjectur wieder zu dem be-

glaubigten Texte zurückgewiesen, zu den neuesten Versuchen, denselben irgendwie verständlich zu machen.

Allen Anstoß der Stelle von Grund aus zu heben, verspricht Kinkel [1]), indem er sie so erklärt: Melde ihnen, spricht Jesus, daß mich die Sehnsucht zuerst und vor allem zum Vater zieht, daß ich in diesem Augenblicke zu ihm auffahre. Rühre mich nicht an, ich kann nicht weilen bey Dir noch den Jüngern, denn noch bin ich nicht bey dem Vater gewesen, und dahin muß ich zuerst. — Morgens, fährt K. fort, verbiete Christus ihn zu berühren, weil er noch nicht aufgefahren sey, Nachmittags erlaube und gebiete er es, Luk. 24, 39. Somit sey zwischen Morgen und Nachmittag jener Grund des Nichtberührens weggefallen, also in dieser Zeit die Himmelfahrt geschehen, — die erste von den vielen, welche in jenen 40 Tagen nach jeder einzelnen Erscheinung vor den Jüngern geschahen. — Diese Erklärung ähnelt der von Weiße, nur daß dabey die Wirklichkeit der leiblichen Auferstehung vorausgesetzt wird. Die zum Grunde liegende Hypothese der wiederholten Himmelfahrt nennt der Verf. selbst ein kühnes Resultat seiner Irrgänge, und wir haben keinen Grund, diesem aufrichtigen Bekenntniß zu widersprechen. Steht und fällt damit die Erklärung unserer Stelle, so ist sicher, daß sie fällt. Aber auch an sich steht sie nicht. Könnte man es auch überwinden, sich Christus in einer so ungeduldigen, fast unanständigen Eile zu denken, wo ist davon in der Stelle auch nur eine Spur? Wenn noch bey ἀναβαίνω ein ἄρτι oder εὐθὺς oder ταχὺ stände. Aber keine Sylbe.

Körner [2]), indem er Kinkel bestreitet, glaubt, daß die Worte aus der klugen Vorsicht Jesu zu erklären seyen,

1) S. historisch krit. Untersuchungen über die Himmelfahrt, in den Stud. und Krit. 1841. Heft 3. S. 597 ff.

2) De ascens. Christi iterata, contra Kinkelium, in den Stud. der Kursächs. Geistlichk. v. Käuffer. Heft 1. S. 165 ff.

der ſcharfſinnig gleich erkannt habe, der Ort, wo ihn die Feinde zuerſt ſuchen würden, ſey für einen längeren Aufenthalt gefährlich, und deßhalb die aufhaltende Berührung abgewehrt habe in dieſem Sinne: noli me tangere, amplecteris me alio loco, magis opportuno tempore u. ſ. w. Aber würde dieſe kluge Vorſicht ſich nicht wenigſtens durch ein ἄρτι oder ἐκεῖ bey μή μου ἅπτου verrathen, vielleicht auch durch ein ταχὺ bey πορεύου δέ?

Nach dieſen Verſuchen möchte man an der Stelle gänzlich verzweifeln, wenn nicht de Wette's und Meyer's Auslegungen von Neuem Zuverſicht machten. Nach de Wette findet Maria in der Erſcheinung Jeſu ganz ihre Befriedigung, und umfaßt ihn mit dieſem Gefühle; Jeſus aber erinnert ſie daran, daß dieſe Befriedigung noch unzeitig ſey. Dazu, meint de Wette, ſtimme die der Maria übertragene Botſchaft an die Jünger ſehr gut, welche ganz nach der Anſicht des Joh. die Auferſtehung nur als Uebergang zur himmliſchen Herrlichkeit bezeichne. — Gewiß liegt in dem οὔπω γὰρ der Ausdruck des Unzeitigen der Berührung, und unſtreitig will Jeſus ſagen, ſeine Auferſtehung ſey noch nicht ſeine Verherrlichung bey dem Vater. Aber jenes Gefühl der Befriedigung, mit welchem die Maria den Herrn anfaßte, kann man ſich doch nur als Gefühl der Verehrung und das ἅπτεσθαι nur als Ausdruck davon denken. Wollte die Maria den Herrn in ihrer Gegenwart feſthalten, ſo würde ſtatt ἅπτεσθαι etwa κρατεῖν mit dem Acc. ſtehen und, wenn ich nicht irre, die weitere Rede anders lauten. Inſofern verdient Meyer's Erklärung den Vorzug, wonach die Maria von der Erſcheinung des Auferſtandenen, den ſie ſich als ſeligen Geiſt vom Himmel herniedergeſtiegen denkt, getroffen, in tiefer Demuth vor ihm niederfällt [1]), aber nicht als Schutzflehende, wie er meint, ſondern als

1) Aber in allen von Kypke angef. Stellen ſteht bey ἅπτεσθαι in dieſem Sinne immer ποδῶν oder γονάτων.

Verehrende. Dabey bleibt nur schwierig, daß ἅπτεσθαι absolut stehend den Act der Verehrung ausdrücken soll. Aber wenn es dieß nicht heißt, ist die Stelle unverständlich.

V. 18. vergl. Mark. 16, 9. 10. In dem Verhältniß des Joh. zur synopt. Tradition von den Auferstehungserscheinungen bemerkt man je länger je mehr so viele Verschiedenheiten, daß an eine harmonistische Ausgleichung gar nicht zu denken ist. Von der Erscheinung des Auferstandenen vor andern Frauen weiß er nichts; auch kann nach ihm Maria nicht mit den übrigen Frauen die Nachricht zu den Jüngern gebracht haben; endlich weiß er von keiner Weisung der Jünger nach Galiläa, obwohl K. 21., aber im Anhange von anderer Hand, Galil. Erscheinungen des Auferstandenen erzählt werden. Aber bey dem allen zeigt sich in der synopt. Tradition doch so viel Spur der Joh., daß die ursprüngliche objective Einheit der Sage unverkennbar ist.

V. 19–29. erzählt Joh. die beyden Haupterscheinungen Christi vor den Jüngern. Hiermit ist Luk. 24, 36–43. parallel. Aber Lukas combinirt jene beyden Erscheinungen mit der sogenannten dritten Joh. 21, 1–15. zu einer.

V. 19–25. Die erste Erscheinung am Abend des Auferstehungstages.

V. 19. War die Furcht vor den Nachstellungen der Juden nur Vorsicht, oder wußte man schon von Versuchen, sich der Jünger zu bemächtigen? Die Jünger halten sich aus Furcht bey verschlossenen Thüren, um nicht überfallen zu werden. Συνηγμένοι in dem gewöhnlichen Text ist ohne hinreichende Auctorität. ABD Cant. Ver. Syr. lassen es aus. Mit Recht streicht es Lachm. Wahrscheinlich schob man es ein, um, weil man τ. θυρ. κεκλ. zu ἦλθ. κ. ἔστη bezog, für διὰ τ. φοβ. τ. Ἰουδ. ein entsprechendes Moment zu haben, was in dem bloßen ἦσαν nicht liegt.

Die Kirchenväter finden in dieser, wie in der folgenden

Erſcheinung ein Wunder; Jeſus, ſagt Euthym., erſchien bey verſchloſſenen Thüren ὡς θεὸς καὶ ὡς λεπτοῦ ἤδη κ. κούφου κ. ἀκηράτου γενομ. τοῦ σώματος αὐτοῦ. Nonnus umſchreibt die Erſcheinung: ὡς πτερὸν ἠὲ νόημα μετάρσιος εἰς μέσον ἔστη. Dieſe Auslegung war der Luther. Ubiquitätslehre zu ihrer Zeit willkommen. So ſind alſo wohl alle Erſcheinungen Jeſu nach der Auferſtehung Manifeſtationen des verklärten Leibes, der die Schranken des irdiſchen Raumes bereits überwunden hat? Dieß wird allerdings behauptet. Aber welch' ein ſeltſamer Widerſpruch zwiſchen dieſer Art der Erſcheinungen und dem Zwecke derſelben! Sollten jene dazu dienen, die Jünger zu überzeugen, er ſey wahrhaft auferſtanden mit demſelben Leibe, den man gekreuzigt hatte, ſo kann Jeſus auch nur auf menſchlich leibliche Weiſe den Jüngern erſchienen ſeyn. Wir haben keine deutliche Vorſtellung von dem Weſen des verklärten Leibes in irdiſchen Räumen, aber wenn in allen dieſen Erſcheinungen Jeſus geht und ſteht, kommt und geht, wie andere Menſchen, ißt und trinkt, noch die Nägelmahle an ſeinem Leibe trägt, ſo kann ſeine Erſcheinungsweiſe keine übernatürliche geweſen ſeyn. Indeſſen bemerkt Olshauſen, ἔστη εἰς τὸ μέσον hier und V. 26., mit dem auch V. 26. ohne διὰ τ. φόβ. wiederholten τῶν θυρ. κεκλ., deute auf eine ungewöhnliche Art des Kommens hin; auch würden die Erſcheinungen alle von Joh. 20, 30. σημεῖα genannt, und der Ausdruck φανεροῦσθαι 21, 1. 14. erinnere an die Art der Engelerſcheinungen; ſo ſey alſo Jeſus überall ſchon mit verklärtem Leibe erſchienen, für welchen auch das Eſſen kein Bedürfniß mehr war, aber noch ein Beweismittel der Realität des Leibes. — Wir ſagen entſchieden, erſchien Jeſus den Jüngern, wie Engel erſcheinen, ſo war ſeine Leiblichkeit Schein, und ſeine Erſcheinung Viſion der Jünger. Olshauſen unterſcheidet den doketiſchen und verklärten Leib. Jener geht, ißt und trinkt zum Schein,

dieſer wirklich. Aber wenn der Leib kein organiſches Bedürfniß des Eſſens mehr hat, ſo iſt ſein Eſſen auch keine leibliche Realität mehr, alſo δόκησις. Ein Mittelding zwiſchen ätheriſcher Engelleiblichkeit und materieller körperlicher Feſtigkeit iſt mir undenkbar. Kurz, ſind die Erſcheinungen Jeſu ätheriſcher Art, Engelerſcheinungen, ſo iſt er nicht leiblich, ſondern nur viſionär den Jüngern erſchienen. De Wette, der Olshauſen beyſtimmt, ſagt vorſichtig, die Vorſtellung des Joh. ſey dunkel gehalten. Aber wer kann ſich damit begnügen? Meyer geht auf die ätheriſchen Leibeserſcheinungen nicht ein, aber in unſerer Stelle und V. 25., meint er, ſey das wunderbare Kommen Jeſu dieſes, daß die geſchloſſenen Thüren ſich dem übermenſchlichen Herrn von ſelbſt geöffnet hätten, nach Joh. Darſtellung nemlich, wie Hieronym. ſagt: creaturæ cedente creatori. Aber wenn vor der Auferſtehung Jeſus, um einzutreten, der natürlichen Oeffnung der Thüren bedurfte, ſo muß, wenn er jetzt ohne dieſelbe einzutreten vermag, dieß durch ſeine Auferſtehung bedingt ſeyn, und ſo kommen wir wieder auf den pneumatiſchen oder ätheriſchen Leib. — Iſt V. 19. unzweifelhaft, daß τ. θυρ. κεκλ. zu διὰ τ. φόβ. τ. Ἰουδ. gehört, ſo bleibt nur ἔστη εἰς τ. μέσον übrig als Anzeichen des wunderbaren Kommens. Dieſe Formel aber iſt weder hier, noch V. 25., noch Luk. 24, 36. anders gebraucht, als bey den Claſſikern [1]) von dem Eintreten in die Mitte einer Verſammlung, womit der Nebenbegriff des Unerwarteten oder Plötzlichen, wie bey Göttererſcheinungen, verbunden ſeyn kann, aber nicht nothwendig. Da Joh. ἦλθεν der Formel voranſtellt, ſo will er gewiß nichts anderes ſagen, als Jeſus ſey gekommen und in die Mitte der Jünger getreten, unerwartet, plötzlich. Nicht anders iſt V. 26. ἔρχετ. — τ. θυρ. κεκλ. καὶ ἔστη zu

1) S. Kypke observ. sacr. zu 20, 26. und Raphel. annot. zu derſelb. St. Euth. ſagt: ἔστη δὲ εἰς τὸ μέσον, ἵνα πᾶσιν εἴη θεατός.

erklären. Das Präſens ἔρχ. drückt nur eben das Kommen bey verſchloſſenen Thüren aus, nicht das Hindurchgehen durch dieſelben, denn der Act des Eintretens wird beſonders bezeichnet καὶ ἔστη. Freylich fehlt hier διὰ τ. φόβ. τ. Ἰουδ. Aber gewiß iſt Bengel's Bemerkung, nondum plane desierunt timere, richtig, und Joh. hat vorausgeſetzt, daß man V. 26. nach V. 19. auslegen werde.

V. 20–23. Nach dem gewöhnlichen Eintrittsgruße εἰρήνη ὑμῖν V. 19. vergl. V. 27. zeigt Jeſus den Jüngern die Hände und die Seite, zum Zeichen, daß er mit demſelben Körper vor ihnen erſcheine, den man durchbohrt und durchſtochen hatte. Nach ABD lieſt Lachm. V. 20. ἔδειξεν καὶ τ. χεῖρ. κ. τ. πλ. αὐτοῖς. — Die Jünger, durch die Erſcheinung überzeugt, freuen ſich ſeiner Gegenwart, vergl. 16, 16 ff. Ging das Wort vom Wiederſehen hier ſchon in Erfüllung? Dieſe Beziehung würde Joh. hier ausgedrückt haben. Jeſus, da er die Jünger erfreuet ſieht, εἶπεν οὖν V. 21., wiederholt, wie es ſcheint zum Abſchiede, die Formel εἰρήνη ὑμῖν, vergl. 14, 27., aber in der beſtimmten Abſicht, ſie für ihren Beruf, den ſie mit ſeinem Abſchiede von der Erde anzutreten hatten, zu ermuthigen [1]). Er wiederholt ihnen nicht nur, was er ihnen ſchon 17, 18. geſagt hatte, daß ihre ἀποστολὴ in der ſeinigen gegründet, der ſeinigen gleich ſey, ſondern indem er, nach alter Prophetenart ſymboliſch handelnd, ſie anhaucht [2]), theilt er ihnen V. 22. auch zu ihrem Beruf den heiligen Geiſt mit. Im Symbol liegt, daß er ſeines Geiſtes Odem ihnen mittheilt. — Aber

1) So Ammonius in der Catene: οὐδεμίαν ἔχετε δυσκολίαν! — — ἐνταῦθα ἐπαίρει αὐτῶν τὴν ψυχήν. Euthym. aber meint, ὑπὸ πολλῆς χαρᾶς, ὡς εἰκός, θορυβοῦντας καταστέλλει, ἵνα προσέχωσιν, οἷς μέλλει ἐρεῖν.

2) Ueber dieſes Symbol ſ. Ezech. 37, 5–10., vergl. Geneſ. 2, 7. Es liegt dem ſinnbildlichen Begriff des πνεῦμα zu nahe, um nicht auch bey den Claſſikern gebraucht zu werden, ſ. Cic. de nat. deor. 2, 66. quasi divino quodam spiritu afflari.

iſt dieß ſchon wirkliche Geiſtesmittheilung, ſo ſcheint AG. 2. vergl. Luk. 24, 49. zu widerſprechen. Wie iſt der Widerſpruch zu löſen? Chryſoſt. bemerkt, einige ſagten, ὅτι οὐ τὸ πνεῦμα ἔδωκεν, ἀλλ' ἐπιτηδείους αὐτοὺς πρὸς ὑποδοχὴν δι' ἐμφυσήματος κατέστησεν. Deßhalb ſage Joh. auch nicht, ἐλάβετε πν. ἅγ., ſondern λάβετε. Chryſoſt. ſelbſt aber iſt der Meinung, Jeſus habe den Jüngern jetzt nur die Gabe verliehen, die Sünden zu vergeben u. ſ. w., am Pfingſtfeſte dagegen die volle Macht des Geiſtes, auch Wunder zu thun. Aber dieſe Theilung des Geiſtes iſt nicht ſtatthaft. Eher ließe ſich hören, was Theodorus von Mops. bemerkt, daß der Imperativ λάβετε V. 22. als Futurum zu nehmen ſey [1]). Aber der ſymboliſche Act des Anhauchens ſchließt ein wirkliches Mittheilen in ſich, vergl. Ezech. 37, 9., kein Verſprechen oder auch Vorbilden des Zukünftigen. So nemlich als vorbildendes Verſprechen nehmen es einige Neuere, z. B. Kuinöl, der die Stelle ſo faßt: So gewiß ich Euch jetzt anhauche, ſo gewiß werdet Ihr den Geiſt empfangen. Aber warum ſetzte Joh., wenn er dieß meinte, nicht das Futurum, und das ihm geläufige καθώς? Allein wenn Jeſus jetzt den Jüngern ſchon den Geiſt wirklich mittheilte, wie verhält ſich dazu die Ausgießung des Geiſtes AG. 2.? Wenn Bengel ſagt, als arrha pentecostes empfingen die Apoſtel jetzt den Geiſt, ſo iſt das Wahre hierin wohl dieß, daß das Pfingſtfeſt nicht ſowohl den plötzlichen Anfangs- als vielmehr den Culminationspunct der in den Gemüthern der einzelnen Jünger immer bewußter werdenden Geiſtesmittheilung bezeichnet. Dieſe fing an, aber auf eine verborgene, mehr nur vorbereitende Weiſe, mit dem Eintritt der Jünger in die Gemeinſchaft mit Chriſto. Das erſte Wiederſehen des auferſtandenen Chriſtus in der Verſammlung der Jünger war epochemachend für dieſe. In

1) S. Rosenm. Hist. interpr. Tom. 3. p. 263 sq.

jeder Epoche aber ihres Lebens mit Christo lag eine Mittheilung und Erregung des Geistes. — V. 23. Mit der Geistesmittheilung verbindet Jesus die wesentlich davon abhängige Bevollmächtigung der Apostel zur Sündenvergebung. Da der Ausdruck ganz allgemein ist, so liegt darin nicht bloß die richterliche Macht des Geistes bey der Aufnahme in die Christliche Gemeinschaft, vgl. Matth. 16, 16. Luk. 24, 47., sondern auch das apostolische Amt der Gemeindezucht, vergl. 1 Kor. 5, 4. 5. 2 Tim. 1, 20. AG. 5, 5. u. a. Beydes ist nie zu trennen, da das Christliche Leben in dieser Zeitlichkeit als ein fortgesetztes, immer innigeres Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft des Erlösers anzusehen ist, und wegen der nur allmählig verschwindenden Sünde die Christliche Heiligung als eine fortgesetzte Wiedergeburt erscheint. — Die Lesart schwankt zwischen ἀφίενται Cod. B, Orig. Ver. Colb. Cant.? und ἀφέωνται, welches ADL 1. 13. 124. darbieten. Das folgende κεκρ. fordert, wie es scheint, entweder ἀφεῖνται oder ἀφέωνται, die im N. T. häufigere Form, vergl. 1 Joh. 2, 12. Luk. 5, 20. u. a. Aber es kann seyn, daß der symmetrische Parallelismus zur Correctur verleitete, wiewohl auch der Sinn das Perf. zu fordern scheint. Der Begriff von κρατεῖν ergiebt sich aus dem Gegensatze. Zwar, da es nicht selten dem λύειν gegenübersteht, z. B. AG. 2, 24., so ist es mit δεῖν verwandt, vergl. Jerem. 33, 1. Dan. 10, 8., aber daß δεῖν Matth. 16, 19. 18, 18. eine andere Bedeutung habe, als hier κρατεῖν, nemlich die der Christl. Gesetzgebung, wird jetzt wohl allgemein zugestanden. Joh. sagt auf beyden Seiten ἄν (Lachm. ἐάν nach AD) τινων, weil so lange das Reich Gottes auf Erden wächst, auf beyden Seiten immer nur Einige sind, nie die Gesammtheit. Die Perfecta ἀφ. und κεκρ. sind hier nothwendig, weil ausgedrückt werden soll: Sie gelten, bleiben ihnen erlassen, und behalten von Gott; habent eo ipso remissa (peccata), habent retenta. Das

Präſens wäre zu ſchwach für den Gedanken der objectiven, abſoluten Geltung [1]).

V. 24. Die Abweſenheit des Thomas, zufällig, wie es ſcheint, ſoll die folgende Erzählung motiviren. Aber die vorhergehende bekommt dadurch etwas Unbegreifliches. War jene Mittheilung des Geiſtes und die Ertheilung der apoſtoliſchen Vollmacht allen Apoſteln gleich nothwendig, warum wird Thomas, der doch nur zufällig fehlte, davon ausgeſchloſſen? Fühlte ſich Jeſus in jenem Augenblicke des erſten Wiederſehens ganz beſonders dazu aufgeregt, warum wird nicht bey der ſpäteren Erſcheinung V. 26 ff. nachträglich auch Thomas mit dem Geiſte begabt und bevollmächtigt? Die Vermuthung von Olshauſen, daß Joh. V. 19 ff. abkürzend erzähle und deßhalb etwas zur erſten Erſcheinung rechne, was viel ſchicklicher am Ende der 40 Tage als Schlußmoment herrlich daſtehen würde, beſeitigt jene Schwierigkeit, aber allzuſehr auf Koſten der Verſtändigkeit und Glaubwürdigkeit des Evangeliſten, um Billigung zu verdienen. Joh. rechnet ſehr beſtimmt die zweyte Erſcheinung acht Tage nach der erſten, und findet gerade das erſte Wiederſehen für die Mittheilung des Geiſtes auch von Seiten der Apoſtel beſonders geeignet. Daß Thomas durch ſeine Abweſenheit jener erſten Mittheilung verluſtig ging, mußte dem Evangeliſten ſo gut auffallen, als uns. Der Geſichtspunct des Joh. aber iſt nach meiner Meinung ein ganz anderer. Thomas wird V. 25 ff. als ein in gewiſſem Grade ungläubiger geſchildert. So war er alſo nach Joh. noch nicht in der Stimmung, jene Gabe V. 22 ff. würdig zu empfangen. War die ſymboliſche Handlung V. 22. zur Geiſtesmittheilung nicht weſentlich, ſo läßt ſich recht gut denken, daß, nachdem Thomas V. 28. ſeinen Glauben bekannt hatte, eben damit auch in der Gegenwart Chriſti der Geiſt ihn erfüllte, in

1) S. Winer's Grammat. §. 41. 4. a.

welchem die apostolische Vollmacht V. 23. schon enthalten war. Joh. erzählt dieß nicht, weil er von der Ansicht ausgeht, daß mit dem vollen Glauben an den Auferstandenen auch das χρίσμα des heil. Geistes gegeben ist.

V. 25. wird der zweifelnde Thomas so dargestellt, wie wir ihn schon kennen gelernt haben. Er liebt sinnlich verständige Klarheit und Gewißheit, und hat, wie de Wette richtig bemerkt, eine gewisse gutmüthige Entschlossenheit. Die Jünger mochten ihm erzählt haben, wie Jesus sie von seiner Auferstehung überzeugt habe, V. 20. Er aber hielt, was die Jünger gesehen, für mögliche Täuschung. Von einem τύπος [1]) τῶν ἥλων an den Füßen spricht Thomas nicht. Also setzt auch Joh. nicht voraus, daß die Füße des Gekreuzigten durchbohrt waren, wie nach Luk. 24, 39. der Fall gewesen zu seyn scheint. Wenn das Annageln der Füße damahls allgemeine Sitte bey der Kreuzigung war, so muß Joh. weichen. Aber die neueren Untersuchungen über die Archäologie der Kreuzigung haben das Resultat gegeben, daß das Annageln der Füße zur Zeit Jesu als ausnahmlose Regel unerweislich ist [2]). Der

1) Ueber τύπος siehe Wetstein.

2) S. Winer's Realwörterb. 1. 800 ff. Nachdem Paulus zu dem sicheren Resultat gekommen zu seyn glaubte, daß die Füße Jesu nicht angenagelt, sondern nur angebunden gewesen seyen, (s. Paulus, Memorabilien St. 4. und Commentar Bd. 3. S. 764 ff.) trat nach einigen kürzeren Widerreden von Hengstenberg in der Christologie des A. T. Bd. 1. S. 182 ff. und Hug in der Freyburg. Zeitschr. Heft 3. S. 167 ff. zuerst mit einer ausführlicheren Untersuchung darüber auf K. Bähr, unter der Aufschrift: Daß die Füße Jesu am Kreuze angenagelt waren, in Heydenreich's und Hüffel's Zeitschrift für Predigerwissenschaften 2 Bd. 2 und 3 Heft S. 308 ff. Als Ergänzung dieser Untersuchung und Bestätigung ihres Resultats sind anzusehen: Hug's kritisch-exegetische Bemerk. über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu, in der Freyb. Zeitschrift Heft 5. S. 102 ff. und Heft 7. S. 153-161. und Tholuck's litter. Anzeiger 1834. St. 53-55. — Paulus hat seine Meinung von neuem vertheidigt in der allgem. Kirchenzeitung 1831. Nr. 135., besonders ausführlich aber in seinem exeget. Handb. Bd. 3. S. 669-754.

einzige Lukas in jener einzigen Stelle widerſpricht. Dieſe aber läßt ſich zur Noth auch ohne Vorausſetzung der Nägelmahle an den Füßen erklären [1]). Für Joh. ſpricht das Schweigen des Matth. und Mark. — Statt εἰς τὸν τύπον τ. ἥλ. lieſt Lachm. εἰς τ. τόπον τ. ἥλ. nach A Verc. Veron. Colb. Orig. Hil., während BD τύπον leſen. Steht vorher τύπον feſt, wie in jenen Auctoritäten, ſo kann τόπον das zweyte Mahl nur ein Schreibfehler ſeyn.

V. 26. Erſt nach acht Tagen beſucht Jeſus die Jünger wieder, wie es ſcheint an demſelben Orte in Jeruſalem, in einem beſtimmten Hauſe, wo ſie ſich zu verſammeln pflegten, (ἔσω [2]) für ἐν οἴκῳ, vergl. AG. 1, 13. 2, 1 ff.), und wo ſie vielleicht weitere Befehle von ihm erwarteten. Von Galiläiſcher Oertlichkeit iſt keine Spur. Jeſus ſcheint jetzt mit ſeinen Jüngern keinen beſtändigen Umgang mehr gepflogen zu haben. War ihnen auch ſein Aufenthaltsort nicht bekannt, daß ſie ihn nicht aufſuchten? Das Räthſelhafte in den Erſcheinungen fehlt auch bey Joh. nicht. Aber man kann ſagen, ein ſtetes Zuſammenſeyn Jeſu mit ſeinen Jüngern hätte vielleicht das Synedrium aufmerkſamer gemacht und zu neuen Verfolgungen gereizt [3]).

V. 27. Hatten die Jünger dem Herrn von den Zweifeln des Thomas erzählt? Wenn Joh. hier einen wunderbaren Act des Wiſſens Chriſti hätte darſtellen wollen, würde er dieß wohl irgendwie hervorgehoben haben, vergl. 6, 61. Πιστός, wie ἄπιστος drückt den Zuſtand eines Gläubigen aus; πιστεύων würde den gegenwärtigen einzelnen Glaubensact bezeichnen. Jenes ſchickt ſich gerade für Thomas, der in der Stimmung des Unglaubens war.

V. 28. Ob Thomas ſich ſchon durch das Betaſten überzeugte, vgl. V. 29., oder erſt das ſtrafende Wort Chriſti ihn ſo

---

1) S. de Wette zu Luk. 24, 39.

2) S. Kypke zu d. St.

3) Vergl. Jahn's Nachträge zu ſ. theol. WB. S. 11 ff.

ergriff, genug er bekennt jetzt seinen vollsten Glauben. Dieß Bekenntniß wird, je nachdem man auf ὁ θεός μου — den streng monotheistischen Kanon anwendet oder nicht, verschieden ausgelegt [1]). Nach seiner strengen Antioch. Denkweise erklärte Theodor v. Mops v. die Worte des Thomas ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου für den Ausruf der Bewunderung und Lobpreisung Gottes darüber, daß er Christum von den Todten erweckt habe. Aber dagegen spricht erstlich der Ausruf ὁ κύριός μου, der sich nur auf Christus beziehen kann, sodann die Anredeform εἶπεν αὐτῷ, welches αὐτῷ nur in ganz unbedeutenden Auctoritäten fehlt. Sind nun die Worte als ausrufende Anrede an Jesum (vokativisch) zu nehmen, so nennt Thomas in staunender Ehrfurcht den Auferstandenen seinen Herrn und Gott. Die gewiß nicht dogmatische Stimmung des Jüngers, der von der mehr sinnlichen Skepsis zum überschwenglichen Glaubensgefühl des Göttlichen in Christo schnell übergeht, ferner die schwankende Bedeutung von θεός in dieser Verbindung, vergl. 10, 35., erlauben nicht, aus dieser Anrede einen Beweisort für die trinitarische Gottheit Christi zu machen.

V. 29. Ὅτι ἑώρακάς με (ohne die Anrede Θωμᾶ, was Griesb. schon ausgestoßen hat), πεπίστευκας, hat nicht den Ton des Lobes [2]), sondern der Mißbilligung und der liebreichen Zurechtweisung. Es galt freylich ein Factum, welches zunächst nur sinnlich wahrgenommen und bezeugt werden konnte. Aber der Glaube an die Auferstehung Christi hatte zugleich ein religiöses, sittliches Moment, und dieß fehlte dem Thomas. Er setzte dem einstimmigen Zeugniß der Mitjünger Mißtrauen entgegen und bestand auf den sinnlichen Ueberzeugungsgründen. Dieß tadelt Jesus an Thomas um so mehr, als der apostol. Beruf eine höhere Stufe geistiger Glaubenskraft forderte.

1) S. Lampe zu d. St.
2) S. Paulus, Leben Jesu §. 210.

Lachm. liest mit der Vulg. und einigen späteren Gr. Handschriften den ersten Satz fragend, vgl. 16, 31. Aber dadurch würde der Nachdruck auf πεπίστ. fallen, und ein Ton des Zweifels am Glauben des Thomas mitklingen, der hier fremd wäre. Da der Nachdruck offenbar auf ὅτι ἑώρ. liegt, so ist viel schicklicher, den Satz ohne Frage zu lesen. Also: Weil Du mich gesehen, bist Du gläubig geworden; dieß ist nicht der volle, befriedigende Glaube. — Μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες κ. πιστεύσαντες. Auffallend sind in dieser offenbar allgemeinen Sentenz die Participien d. Aor. Meyer, der μακάριοι als zukünftig denkt, nimmt sie consequent als fut. exacta. Allein μακάριοι ist zeitlos gedacht. Dazu würden sich in der allgemeinen Sentenz freylich am besten Präsentia schicken, wie denn auch Luther präsentisch übersetzt. Wegen der Aoriste hat man daran gedacht, den Satz als Lob der übrigen Jünger zu nehmen. Aber wo ist ein Gegensatz zwischen Thomas und den übrigen Jüngern angedeutet? Hatten diese ohne Schauen geglaubt? Nach V. 8. nicht einmahl Petrus und Joh. Die Aoriste werden aber auch von den Classikern in allgemeinen Sentenzen gebraucht, wenn diese einen bestimmten Kreis von sich wiederholenden faktischen Fällen begreifen. So hier. Dem Thomas werden alle die gegenübergestellt, welche je nicht sahen und doch glaubten. Der Satz ist also so zu fassen: Selig, welche pflegen nicht zu sehen und doch zu glauben [1]). Allerdings bezieht sich dieß Glauben vorzugsweise auf die Auferstehung Christi, aber nur sofern diese der Schlußpunct sämmtlicher Glaubensthatsachen ist.

V. 30. 31. Hiermit schließt Joh. die Auferstehungsgeschichte und sein ganzes Evangelium. — Schon Euthym. kennt die zwiefache Erklärung der πολλὰ κ. ἄλλα

1) Aehnlich Pind. Olymp. XII, 10. Πολλὰ δ' ἀνθρώποις παρὰ γνώμαν ἔπεσεν etc. Eurip. Phoen. 509 sq. Ἀνανδρία γάρ, τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας τοὔλασσον ἔλαβε. S. Rost's Gramm. S. 580., besonders aber Dissen. Pind. Carm. Comment. 384 sq.

σημ.[1]). Zuerſt erklärt er σημ. von den τεκμηρίοις τ. ἀναστάσεως, vergl. AG. 1, 3., indem er ſagt: Τὰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν πάντως λέγει· διὰ τοῦτο γὰρ εἶπεν, ὅτι ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ[2]). Dann fügt er hinzu: ἢ καὶ κοινὸς ὁ λόγος περί τε τῶν πρὸ τῆς ἀναστ. καὶ περὶ τῶν μετὰ τὴν ἀνάστασιν[3]).

Die letztere Auslegung haben in der neueſten Zeit Meyer und de Wette vertreten. Für dieſelbe ſpricht, wie es ſcheint, der gewöhnliche Gebrauch von σημεῖα. Sind dieß Wunderthaten im engeren Sinne, ſagt man, ſo können darunter die τεκμήρ. τ. ἀναστ. nicht verſtanden werden; wegen des ἐποίησεν um ſo weniger. Auch widerſpreche 21, 14., es möge dieß Kapitel echt ſeyn oder nicht, denn dort würden Kap. 20. nicht viele (πολλά), ſondern nur zwey Erſcheinungen gezählt. Endlich überblicke Joh. hier ſein ganzes Buch und deſſen ganzen Inhalt, weil der angegebene Zweck deſſelben, die Beförderung des Glaubens, mehr, als die Erſcheinungen des Auferſtandenen umfaſſe. — Wie aber, wenn Joh. die Erſcheinungen des Auferſtandenen als Offenbarungen ſeiner δόξα betrachtete 2, 11., als Fortſetzungen des Wunders der Auferſtehung, konnte er ſie dann nicht σημεῖα nennen? Meinte er die Wunderwerke Jeſu überhaupt, warum nennt er ſie nicht nach bisheriger Art ἔργα? Ferner, konnte er von den vielen, in ſeinem Ev. nicht niedergeſchriebenen Wunderwerken vgl. 21, 25. ſagen ἐποίησεν — ἐνώπ. τ. μαθητ. αὐτοῦ? Das Verbum ποιεῖν aber konnte Joh., wenn er jene Erſcheinungen einmahl als σημ. dachte, nicht entbehren. 21, 14. beweiſt darum nichts, weil πολλὰ — καὶ ἄλλα nicht ſo zu verſtehen iſt, außer den vielen in dieſem Kap., auch noch andere, ſondern nach dem bekannten Grăcismus ſo: viele andere[4]).

1) S. Lampe zu d. St.
2) So Chryſoſt. und Theophyl.
3) So Cyrill.
4) S. Kühner's Gramm. 2. 422. Vig. ed. Herm. p. 838.

Endlich aber betrachtet Joh. zwar den ganzen Inhalt seines Buches und dessen Zweck, aber hier in besonderer Beziehung auf die Auferstehung Christi, wie die Verknüpfung οὖν zeigt. Gerade, wenn er V. 30. den ganzen Inhalt des Evangel., als Inbegriff aller Glaubensthatsachen, betrachtet hätte, konnte er am wenigsten von den Wunderthaten Jesu allein sprechen, da er die λόγοι Jesu für eben so wichtig, wenn nicht für wichtiger hielt. Es wäre möglich, daß er V. 31. unter ταῦτα das ganze Evangelium (ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ) verstanden hätte. Dafür spricht, daß er in der Zweckbestimmung seiner Schrift den Glauben an Christus überhaupt hervorhebt. Aber daraus folgt nicht, daß er V. 30. mit den σημ. die Wunderwerke Jesu überhaupt gemeint hat. Am natürlichsten freylich bezieht man ταῦτα auf 20, 1 ff. Aber wenn er 19, 35. bey einem ganz einzelnen typisch gedeuteten Factum sagen konnte, ἵνα πιστ. absolut, so konnte er auch hier meinen, er habe jene einzelnen Haupterscheinungen des Auferstandenen mitgetheilt, damit seine Leser nach ihrem Maaß daran einen Halt für ihren Glauben an den Heiland hätten. Ohne die Gewißheit der Auferstehung Christi hatte auch nach Joh. der Christliche Glaube keine Vollendung. Er selbst hatte jener σημ. auch bedurft, ehe er die Schrift recht verstand, s. V. 9. Da ihm aber einige Haupterscheinungen des Auferstandenen statt aller gelten, so bricht er hier ab, indem er meint, genug erzählt zu haben. Wir bleiben also der ersten Auslegung des Euthym. treu. — In dem ἃ οὐκ ἔστι γεγρ. ἐν τ. βιβ. τούτῳ liegt wohl, daß andere Schriften noch andere σημ. der Art enthielten. Joh. braucht damit unsere synopt. Evv. nicht gemeint zu haben. Ja er kann auch nichtgeschriebene σημ. meinen, vergl. 1 Kor. 15, 5 ff. V. 31. erklärt sich aus 6, 40 ff.

Vgl. Aelian. V. H. 2, 44. Θίωνος τοῦ ζωγράφου πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ὁμολογεῖ τὴν χειρουργίαν ἀγαθὴν οὖσαν, ἀτὰρ οὖν καὶ τόδε τὸ γράμμα.

u. a. Des Glaubens Folge und Kraft ist das ζωὴν ἔχειν. Ἐν τῷ ὀνόμ. αὐτ. (nemlich d. ὄνομ. d. υἱὸς τ. θ.) gehört seiner Stellung nach zu ζωὴν ἔχητε, nicht zu πιστ. Dieß hat seine Bestimmung schon im Vorhergehenden. Für die Verbindung mit ζωὴν ἔχ. entscheidet die Analogie von 6, 57. 1 Joh. 5, 11. 12., und daß Joh. 1, 12. und 1 Br. 5, 13. schreibt πιστ. εἰς τὸ ὄνομα, nie ἐν τ. ὀνόματι. Das Leben haben wir nach Joh. objectiv in dem Namen des Sohnes Gottes, oder in ihm selbst, subjectiv aber durch den Glauben daran.

Nach unserer Auslegung drückt diese Stelle allerdings zunächst nur den Zweck der Mittheilungen von Kap. 20. aus, aber weil darin der Culminationspunct der δόξα des Herrn dargestellt ist, mittelbar den Zweck des ganzen Evangeliums, welches ja eben die Darstellung der Offenbarung der δόξα des eingeborenen Sohnes vom Vater seyn soll. Somit schließt Joh. hier sein Evangelium, und Kap. 21. ist ein Anhang.

Der Anhang.

XXI [1]).

Dritte Erſcheinung des Auferſtandenen am See Tiberias, und Weiſſagung Chriſti über das Ende des Petrus und Johannes.

Schließt mit 20, 30. 31. die Auferſtehungsgeſchichte, ja das ganze Evangelium, ſo muß Kap. 21. ein Nachtrag ſeyn, zunächſt zu Kap. 20., indem V. 1 – 14. zu den zwey erſten Erſcheinungen des Auferſtandenen 20, 19 ff. eine dritte erzählt wird, ſodann aber auch zu dem ganzen Evangelium, indem V. 15 – 23. eine Unterredung Jeſu mit Petrus, welche eine weitere Beziehung auf die Geſchichte Jeſu und der Apoſtel hat, mitgetheilt, und V. 24. 25. ein neuer Schluß hinzugefügt wird, wodurch erſt das ganze Ev. völlig geſchloſſen werden ſoll. Da das ganze Kap. in Hinſicht der Sprache, Darſtellung und des Inhalts die ſeltſamſten Erſcheinungen darbietet, ſo entſteht nothwendig die Frage, ob dieſer Nachtrag von dem Evangeliſten ſelbſt, oder von einer fremden Hand gemacht worden ſey? Wir beobachten und erörtern zunächſt die einzelnen Momente dieſer ſeltſamen Compoſition.

21, 1 – 14. Die dritte Erſcheinung am See Tiberias.

V. 1. Man könnte ſich denken, Jeſus habe ſich nach der zweyten Erſcheinung 20, 24 ff. (μετὰ ταῦτα) nach dem ſichreren Galiläa begeben, ſeine Jünger ſeyen ihm dorthin gefolgt, aber bis auf weiteres Matth. 28, 16. zu ihrem Geſchäft wieder zurückgekehrt. Dagegen aber

1) Vergl. Gurlitt Lection. in N. T. spec. 3. 1805. Explicatur Cap. 21. Ev. Joan. et simul de ejus auctoritate exponitur.

iſt Luk. 24, 49. AG. 1, 4. Auch hier waren dann ihre Begegnungen mit Chriſto ſelten und zufällig. Ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν wird 7, 4. von dem öffentlichen Hervortreten aus der Verborgenheit gebraucht. Von den Erſcheinungen des Auferſtandenen hat es nur Mark. 16, 12. 14. (in dem zweifelhaften Schluſſe), aber in paſſiver Form. Auffallend iſt das wiederholte ἐφανέρωσεν ohne ἑαυτὸν für ἐφανερώθη V. 14. Nach V. 4. ſcheint ἐπὶ τῆς θαλ. τ. Τιβ. (6, 1.), auf ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν bezogen, ſo viel als παρὰ zu ſeyn, vergl. Matth. 21, 19. Aber Joh. gebraucht in dieſer Bedeutung ἐπὶ mit dem Dativ 4, 6. 5, 2. Man hat deßhalb, und weil die Wortſtellung es zu fordern ſcheint, ἐπὶ τ. θαλ. mit τοῖς μαθητ. (wobey auffällt, daß das gewöhnliche αὐτοῦ fehlt, ſ. aber 6, 11. 4, 31.) verbunden, nemlich ſo: Er erſchien ihnen, als ſie auf dem See waren. Da aber die Erſcheinung ſelbſt am See war, und der Verf. hier den Totaleindruck derſelben darſtellt, ſo iſt, abgeſehen davon, daß die Deutlichkeit τοῖς οὖσιν erfordert hätte, richtiger ἐπὶ τ. θαλ. als zweyte nähere Beſtimmung der φανέρωσις (die erſte Beſtimmung iſt τοῖς μαθητ.) anzuſehen. — Die Formel ἐφαν. δὲ οὕτως iſt nicht in der Erzählungsweiſe des Joh.

V. 2. Nur ſieben Jünger ſind gegenwärtig. Ueber Nathanael vergl. zu 1, 46. Die Söhne des Zebed. kommen bey Joh. ſonſt nicht vor. Die beyden letzten werden nicht genannt. Waren ſie keine Apoſtel, oder dem Verfaſſer unbekannt? Im erſteren Falle iſt μαθηταὶ im weiteren Sinne gebraucht, wie 6, 60. 66. 7, 3. Aber V. 1. führt auf Apoſtel. Im andern Falle iſt unglaublich, daß Johannes, der doch ſelbſt gegenwärtig war, die Namen nicht gewußt oder vergeſſen haben ſollte. Jeſus erſcheint jetzt immer nur den verſammelten Jüngern. Waren die 7 Jünger jetzt zufällig beyſammen, oder vielleicht abſichtlich, um die Erſcheinung des Herrn zu erwarten, vergl. AG. 1, 4.?

V. 3. Die Verſammlung wird durch Petrus aufgehoben. Dieſer will beſchäftigt ſeyn. Man weiß nicht, ob er mit den Worten ὑπάγω ἁλιεύειν ſeine Freunde zum Fiſchen auffordern will oder nicht. Aber die andern ſchließen ſich ihm an, mit der echt Gr. Formel: Wir gehen auch mit, ἐρχόμ. κ. ἡμ. σὺν σοί. Aber Joh. ſagt in einem ähnlichen Falle 11, 16. ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς, vergl. 11, 33. συνελθόντες αὐτῇ. Dieſe Umſtändlichkeit der Erzählung könnte auf einen Augenzeugen hindeuten, aber ſie hat etwas Müßiges, was nicht in der Art des Joh. iſt. In καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλ. εὐθὺς iſt, wenn εὐθὺς echt iſt, mehr in der Art des Mark., als des Joh. Lachm. läßt εὐθὺς aus nach BCD, aber A u. P (Wolfenb. Handſchr.) haben es. Mit Griesb. lieſt er ἐνέβησαν ſtatt ἀνέβ. nach den älteſten Handſchriften, aber nach AP Ver. und Colb. ſetzt er καὶ vor ἐξῆλθον, was BD und Verc. weglaſſen. Das Fiſchen geſchah gewöhnlich in der Nacht, wofür Ariſtoteles Hist. anim. 8, 19. die Gründe angiebt. Vergl. Luk. 5, 5., wo auch die ganze Nacht nichts gefangen wurde.

V. 4. Für εἰς τὸν αἰγ. (BC[1]P) leſen ADLM ἐπί, was Lachm. in den Text aufgenommen hat. Das erſtere entſpricht der Joh. Ausdrucksweiſe 20, 19. 26.

V. 5. 6. Ungewöhnlich ruft Jeſus die Jünger παιδία. Joh. hat im Ev. immer τέκνια, 1 Joh. 2, 13. 18. iſt anders. Oder iſt die Anrede, wie Euthym. will, aus der Sitte zu verſtehen, τοὺς ἐργατικοὺς οὕτως ὀνομάζειν? Die Frage Jeſu μή τι προσφ. ἔχετε; läßt eine verneinende Antwort erwarten, die auch folgt. Προσφάγιον (Zukoſt), Attiſch ὄψον oder ὀψώνιον, ſind Fiſche[2]). Wenn Jeſus die Abſicht hat, mit den Jüngern zu eſſen, vergl. V. 12., ſo muß er eine bejahende Antwort erwartet haben, vergl.

1) Cod. C hat nach Tiſchenb. εἰς.

2) S. Fischer de Vitiis etc. p. 697 sq.

Matth. 12, 23., wo μὴ auch ſo in der Frage gebraucht wird. Chryſoſt., Theoph. u. Euthym. meinten, Jeſus habe ſo gefragt, um Fiſche zu kaufen. Dann könnte man denken, er rede die Leute als ihm unbekannte mit παιδία an. Aber Jeſus ſcheint vorauszuſetzen, was die Antwort ſagt, und giebt den Fiſchern den Rath, das Netz zur rechten Seite des Schiffes auszuwerfen. Sie hatten es vielleicht bisher nur an der linken Seite gethan. Die Jünger folgen dem Rathe des kundigeren Fremden, und können von wegen (ἀπὸ) der Menge der gefangenen Fiſche das Netz nicht mehr ziehen. Der Verfaſſer ſieht hierin ein Wunder, vergl. Luk. 5, 6. Vielleicht ſoll die Frage nur die Veranlaſſung zum Wunder geben.

V. 7. Der geliebte Jünger erkannte den Herrn. Vielleicht eben weil er der geliebte war, oder an der Stimme und dem wunderbaren Erfolge ſeines Rathes? Petrus, heftig und übereilt, wie er war, kann die Landung nicht erwarten, er wirft ſich ins Meer, um früher, als die andern, zu Jeſu zu kommen, oder um ſich zu überzeugen, ob er es ſey. Aehnlich iſt Matth. 14, 28 ff. Die Charakteriſtik der beyden Jünger hat etwas Authentiſches [1]). Nach Fiſcherart war Petrus γυμνός, d. h. entweder nach Nonnus [2]), er war nur mit einer Fiſcherſchürze πόντιον ἀμφίβλημα bedeckt (einem δέρμα, einem Thierfell, zur Bedeckung der Schaam), oder nach Euthym. [3]), er hatte

---

1) Διορατικώτερος ὁ Ἰωάννης —, θερμότερος ὁ Πέτρος, ſagt Euthym.

2) Nonnus umſchreibt nach ſeiner ſchwülſtigen Art die Stelle ſo:—
— — — ὁ δὲ σχεδὸν ἐγγὺς ὁρούσας
εἵματα ναιδαλέῳ λαγόνας μιτρώσατο Σίμων
καὶ λινέῳ πεπύκαστο πολυτρήτῳ χρόα πέπλῳ
πόντιον ἀμφίβλημα περὶ γλουτοῖσιν ἑλίξας,
δέρμα, τόπερ διδύμων κεχαλασμένον ἐς πτύχα μηρῶν
ἰχθυβόλοι φορέουσιν ἀθηήτου σκέπας αἰδοῦς,
γυμνὸν γὰρ δέμας εἶχεν ἐς ἥβην δίκτυον ἕλκων.
Vergl. Hug's Erklärung dieſer Stelle in der Freyb. Zeitſchr. Heft 7. S. 174 ff.

3) Τὸν ἐπενδύτην δὲ χιτώνιόν τι φασιν ἀχειρίδωτον, ἄχρι γονάτων

nur den ἐπενδύτης, ein χιτώνιον von Leinewand (wie Theophyl. ſagt ein λινοῦν ὀθόνιον), ohne Aermel, was bloß bis auf die Knie reichte. Im letzteren Falle müßte man wegen des ἦν γὰρ γυμνὸς annehmen, daß der ἐπενδύτης ein weites Gewand war, und ungegürtet den nackten Körper nicht genug bedeckte, auch im Schwimmen hinderte. Ungleich klarer aber iſt die Stelle nach der Erklärung des Nonnus, welcher die des Theophyl. nahe kommt, daß Petrus, da er bloß die Fiſcherſchürze anhatte, alſo inſofern nackt war, um nicht ſo vor dem Herrn zu erſcheinen, den leinenen ἐπενδύτης (πέπλος λίνεος), den er bey der Arbeit ausgezogen hatte, umwarf, und des leichteren Schwimmens wegen gürtete. Aber vielleicht hat Theophyl. [1]) Recht, daß διεζώσατο eben nur das Anziehen (περιελίττεσθαι) des Gewandes bezeichnet, was aber wohl nicht ohne Gürtel geſchah.

V. 8. Die andern Jünger kamen ruhiger zu Schiffe nach, denn ſie waren nicht weit vom Ufer, etwa nur 200 Ellen [2]). So tritt die Heftigkeit des Petrus noch mehr hervor. Hätten die andern Jünger es ihm nachgethan, wie ſollte das Netz an das Ufer kommen? Dieſe Genauigkeit hat den Schein des Authentiſchen. Nach V. 11. iſt bey τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων zu denken μεστόν.

περιστέλλον· συνήθες δὲ τοῦτο τοῖς θαλαττεύουσιν, εὐκινησίαν ἅμα καὶ εὐσχημοσύνην αὐτοῖς παρὰ τῷ ὕδατι περιποιούμενον· γυμνὸς μὲν οὖν ἦν τῆς ἄλλης στολῆς αὐτοῦ· τοῦτον δὲ μόνον ἐπὶ τοῦ σώματος ἐνεδέδυτο ἄζωστον.

1) Ἔστιν οὖν ὁ ἐπενδύτης λινοῦν τι ὀθόνιον, ὃν οἱ Φοίνικες καὶ οἱ Σύροι ἁλιεῖς περιελίττουσιν ἑαυτοῖς, εἴτε γυμνοὶ ὄντες, εἴτε ἐπὶ τοῖς ἱματίοις τοῦτο ἐπιτιθέντες, ἁπλῶς δὲ εἰπεῖν, οἷον οἱ ζωγράφοι ποιοῦσι τοὺς ἀποστόλους, ἐπάνω τῶν ἱματίων περιειλιγμένους. Ἐπεὶ οὖν γυμνὸς ἦν ὁ Πέτρος, ὅτε περὶ τὴν ἄγραν πονούμενος, διὰ τὸν αἰδῶ περιελίττεται τὸν ἐπενδύτην, τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διαζώσασθαι.

2) Der See war nach Joſephus 40 Stadien breit. 200 Ellen ſind nach Wurm de ponderum, nummorum, mensurarum rationibus etc. p. 195. ein halbes Stadium oder 300 Fuß. So waren ſie alſo dem Ufer ziemlich nahe.

V. 9. Als sie ausgestiegen (ἀπέβ. Luk. 5, 2.), erblicken sie ein Kohlenfeuer u. s. w. Woher dieß? Ob Jesus, vielleicht mit Hülfe des Petrus, die ἀνθρακιὰ am Ufer angemacht und das ὀψάριον darauf gelegt und auch das Brod herbeygeschafft hatte? Aber woher hatte er den Fisch und das Brod? Hatte er es mitgebracht? Bey aller kleinlichen Umständlichkeit doch so wenig Klarheit und Anschaulichkeit! Die Unklarheit giebt den Schein eines abentheuerlichen Wunders.

V. 10 und 11. Das ὀψάριον V. 9. scheint für die ganze Fischergesellschaft zu wenig. Daher der Befehl, von den eben gefangenen Fischen dazu zu thun. Aber während V. 9 und 13. ὀψ. collectivisch gebraucht zu seyn scheint, wird hier von der Mehrheit der Plural gesetzt. Der Artikel scheint den Unterschied zu machen. V. 9. fehlt er, aber V. 13. nicht. Der Sprachgebrauch ist also nicht constant. — Petrus steigt V. 11. allein auf das Schiff und scheint das Netz allein an das Land (ἐπὶ τῆς γῆς [1]) Lachm. liest nach ACP εἰς τ. γῆν, BD haben ἐπὶ τὴν γῆν, alles, wie mir scheint, Correctur von ἐπὶ τῆς γῆς, was auffiel) zu ziehen. Nach V. 6. aber müssen ihm die andern geholfen haben. Die Anzahl der Fische gehört wieder zu der fast apokryphischen Umständlichkeit der Erzählung. Nur angedeutet ist das Wunderbare darin, daß das Netz bey der Menge der Fische nicht zerriß.

V. 12. 13. Man wird von den Fischen zum Essen genommen haben. Als sich von selbst verstehend läßt dieß der Erzähler aus. Ἀριστᾶν hier in seiner ursprünglichen Bedeutung vom Frühstücken, vgl. V. 3. Da die Jünger den Herrn erkannten, so wäre es unnöthig, vielleicht aber unschicklich gewesen, ihn zu fragen. Ist dieß der dunkle Sinn des τολμᾶν? Ueberflüßig, wie Kuinöl meint, nichtsbedeutend kann es nicht seyn. Aber sowohl τολμᾶν als ἐξε-

1) S. Winer's Gramm. S. 360.

τάζειν kommt bey Joh. nicht weiter vor. Ἐξετάζειν iſt ohnehin für die einfache Frage οὐ τίς εἰ; etwas zu ſtark. Man iſt gewohnt, bey Joh. ἐρωτᾶν zu leſen. Wunderlich und unklar bleibt die Stelle immer, die Jünger mögen den Herrn aus dem Wunder des Fiſchzuges oder ſonſt erkannt haben. V. 13. ſteht ἔρχεται nach δεῦτε V. 12., wie es ſcheint, überflüßig. Oder war der Act des Gehens zum Mahle noch nicht vollendet? Nach Joh. 6, 11. erwartet man bey der Austheilung die εὐχαριστία Chriſti, vergl. Luk. 24, 30.

V. 14. Da wir von der Zeit dieſer Erſcheinung, und wie bald ſie nach der Kap. 20, 26 ff. erzählten vorgefallen ſey, nichts wiſſen, ſo iſt ſchwer zu ſagen, ob dieſe Zählung objectiv richtig ſey, oder nicht. Im Zuſammenhange des Joh. Ev. iſt ſie allerdings die dritte. Aber warum zählt Joh. Kap. 20. nicht die beyden erſten Erſcheinungen? Der Verf. weiß beſtimmt nur von dieſen dreyen. Ἐγερθείς iſt ſonſt nicht Johanneiſch, aber die Participialconſtruction iſt der Stelle 4, 54. nachgebildet. Auffallend iſt ἤδη, was einige Ueberſetzungen auch weglaſſen. Joh. hat es ſonſt nicht ſo, wie es hier zu ſtehen ſcheint: dieß jetzige (ἤδη) Mahl war das dritte.

Unverkennbar iſt Charakter und Zweck dieſer erſten Erzählung 1 – 14. rein hiſtoriſch, die Mittheilung des dritten σημ. der Auferſtehung Chriſti, ſ. V. 1 und 14. Zu dieſem σημεῖον gehört das Wunderbare des Fiſchzuges. Aber dieſer Inhalt erſcheint Olshauſen in Vergleichung mit den früheren Mittheilungen des Evangeliſten doch gar zu dürftig und bedeutungslos. Unmöglich, ſagt er, konnte der Evangeliſt ſich dadurch zu einem beſondern Nachtrage veranlaßt fühlen. Nun, ſo liegt in der folgenden, bedeutungsvolleren Erzählung das eigentliche Intereſſe dieſer Mittheilung, und V. 1 – 14. iſt nur Einleitung dazu? Aber, ſagt Olshauſen, wozu eine ſo lange, ſo bedeutungsloſe Einleitung? Unbegreiflich, wenn Joh. ſelbſt der Verfaſſer

ist. Allein schon die Kirchenväter haben der Erzählung eine höhere Bedeutung, und so dem ganzen Abschnitte mehr Einheit, Zusammenhang und Zweck zu geben gewußt. Sie deuten den Fischzug, die Menge der Fische, das Essen u. s. w., auf allegorische Weise, bald so, bald so [1]). Sie mögen darin im Einzelnen zu weit gegangen seyn, im Allgemeinen, sagt Olshausen, haben sie Recht. In der zweyten Erzählung herrsche das Symbolische offenbar vor, und es sey sehr einfach, den symbolischen Charakter auch auf die erste Hälfte auszudehnen. Nemlich wie der Fischzug alle Jünger, namentlich den Petrus, der schon V. 1–14. als Hauptperson hervortrat, an die erste Berufung Luk. 5, 4 ff. mahnen solle, und ihnen segensreichen Erfolg für ihre Wirksamkeit verheiße, so deute das Mahl nach vollendeter Arbeit auf das selige Mahl hin, welches der Herr den Seinigen mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes bereitet habe. So werde die folgende Erzählung naturgemäß und auf eine des Evangelisten würdige Weise eingeleitet. — Ist eine solche θεωρία πνευματικὴ aber nur wegen der Voraussetzung, daß das Kap. von Joh. selbst herrührt, nothwendig, und soll jene diese wieder stützen, so haben beyde an einander die zerbrechlichsten Stützen. Die symbolische Ausdrucksweise in der zweyten Erzählung tritt z. B. V. 18. klar und bestimmt hervor; der Schriftsteller unterläßt auch nicht, sie zu deuten V. 19. Eben so ist das Sinnreiche in der dreyfachen Frage Christi an den Petrus deutlich genug. Das Symbolische ist hier der historische Sinn der Darstellung selbst. Man kann sich nun von der patristischen und Coccejanischen Auslegung auch die symbolische oder allegorische Deutung der ersten Erzählung gefallen lassen und homiletisch benutzen. Aber die wissenschaftliche Hermeneutik hat dazu nicht den geringsten Grund,

1) S. Cyrill., Chrysost., Euthym., Theophyl., Augustin. Vergl. Lampe zu d. St., der in 10 Puncten die allegorische Kraft der Stelle erschöpft.

die Erzählung mag von Joh. seyn oder nicht. Luk. 5, 1 ff. wird dem Fischfange von Christo selbst die symbolische Bedeutung gegeben; hier fällt auch nicht einmahl ein Wink der Art. Alles tritt in dieser Erzählung unter den Gesichtspunct der Offenbarung des Auferstandenen. Nicht einmahl steht V. 13. εὐχαριστήσας oder dergl., um eine Beziehung auf das heilige Mahl, das sacramentliche, oder das zukünftige pneumatische anzudeuten. — Wir bleiben also einfach dabey stehen, daß V. 1–14. erstlich den Zweck für sich hat, die dritte φανέρωσις des Auferstandenen zu erzählen, sodann aber dazu dient, für die folgende Erzählung die bestimmte Situation anzugeben. Der Nachtrag ging gewiß von dem ersten Zwecke aus. An die dritte φανέρωσις schloß sich, weil zufällig das Hervortreten des Petrus V. 1–14. daran erinnerte, oder nach dem faktischen Verhältnisse der beyden Geschichten, die folgende Erzählung V. 15–23., und hieran, weil die Tradition oder Erinnerung eben zu Ende war, der Schluß V. 24. 25.

V. 15–23. Die Unterredung Christi mit Petrus nach dem Mahle. Diese Erzählung hat zwey Momente, erstlich V. 15–17. die Prüfung und Ermuthigung des Apostels, dann V. 18–23. die Weissagung über sein Martyrthum.

V. 15–17. Die dreymahlige Frage Jesu bezieht sich unstreitig auf die dreymahlige Verleugnung des Petrus [1]). Die Anrede Σίμων Ἰωνᾶ (vergl. 1, 43. Matth. 16, 17.) war vielleicht die gewöhnliche Art, wie Jesus den Petrus anredete. Der bedeutsame Beyname Κηφᾶς (Πέτρος) scheint erst später als Anrede gewöhnlich geworden zu seyn. De Wette findet aber hierin eine Erinnerung an das verlorene, durch jenen Beynamen geehrte Vertrauen 1, 43. — Es wechselt hier V. 15–17. ἀγαπᾶν und φιλεῖν miteinander ab, aber so, daß Jesus die beyden ersten Mahle fragt ἀγαπᾷς με; und nur das dritte Mahl φιλεῖς

1) S. Cyrill. zu d. St.

με; während Petrus in den Antworten immer φιλεῖν gebraucht. Iſt dieß kein zufälliger, bedeutungsloſer Wechſel der ſonſt ſynonymen Ausdrücke, ſo fragt Jeſus mehr zuerſt nach der verehrenden Liebe, dem ἀγαπᾶν, Petrus bezeugt mehr die perſönliche Freundesliebe, das φιλεῖν. Zuletzt, da Petrus vorzugsweiſe nur dieſe betheuert, fragt er, darauf eingehend, auch nach dieſer, welche in dem Jünger die erſte Form der ἀγάπη war. Die Frage ἀγαπᾷς με πλεῖον τούτων V. 15., liebſt Du mich mehr, als dieſe, Deine Mitjünger? ſpielt offenbar auf die vermeſſene Rede des Petrus Matth. 26, 33. an. Wie Joh. 13, 37. die Rede des Petrus hat, läßt ſich die Frage Jeſu nicht gut erklären. Hatte der Verf. dieſes Kapitels den Matth. vor ſich? — Petrus läßt das πλεῖον τούτων unbeantwortet. Sollte es vielleicht ein ſpäterer Zuſatz ſeyn, um die Beziehung auf die Verleugnung Petri Matth. 26, 33. deutlicher zu machen? Einige Auctoritäten, Ver. Verc. Colb., haben dieſe Worte nicht, und in den folgenden Fragen, V. 16 und 17., fehlen ſie ebenfalls. Aber die Gründe für die Echtheit ſind überwiegend, nicht nur die diplomatiſchen, ſondern auch die inneren. Man ließ die Worte aus, weil man die Feinheit nicht verſtand, daß Petrus durch ſeinen Fall beſchämt das πλεῖον τούτων nicht beantworten kann, Jeſus aber, da er das beſcheidene Schweigen des Jüngers darüber anerkennt, es in den folgenden Fragen ausläßt. Dieſe Feinheit iſt vielleicht älter, als die Compoſition des Verf. Auf keinen Fall aber iſt πλεῖον τούτων mehr als dieſe Dinge. Welche Dinge denn? Das Eſſen — oder das Fiſcherweſen? In beyden Fällen eine faſt lächerliche Frage! Petrus wußte, wie leicht die Liebe ſich ſelbſt täuſcht über ihre Stärke, ſein Fall hatte ihn belehrt. In dieſer Demuth ſagt er: Du weißt ja, daß ich Dich liebe. Aber es ſcheint darin zugleich der Ton mitzuklingen: Bedarf es noch der Frage? — Im Zuſammenhange des Joh. Evang., ja der evangeliſchen Geſchichte

überhaupt, kann in der Antwort Christi, *βόσκε τὰ ἀρνία μου*, nur dieß liegen, daß, da Petrus sich durch seinen Fall des apostolischen Hirtenamtes unwerth gemacht hatte, Jesus ihn unter der Bedingung der treuen Liebe wiederum für fähig und würdig dazu erklärt [1]). Zugleich fordert er ihn auf, seine Liebe zu ihm zu bewähren durch das apostolische Amt. — Die Alten meinten, Jesus frage den Petrus vorzugsweise, als *κορυφαῖον καὶ στόμα τῶν μαθητῶν* (Euthymius). Aber bey der unverkennbaren Beziehung der dreymahligen Frage auf die Verleugnung des Petrus fällt diese Rücksicht ganz weg. Noch weniger liegt in den Aeußerungen Christi irgend eine Begünstigung des Römischen Supremats [2]). — Daß *ἀρνία* V. 15. und *πρόβατα* V. 16. 17. völlig synonym seyen, leuchtet ein. Die Ansicht derer [3]), welche die *ἀρνία* von den unvollkommneren, die *πρόβατα* von den vollkommneren Christen verstehen, trägt ihre Widerlegung in sich selbst. An allen drey Stellen variirt die Lesart zwischen *ἀρνία* und *πρόβατα*. Nur das letztere ist Johanneisch, vgl. 10, 1 ff. *Ἀρνίον* findet sich Apok. 5, 6., aber nur von Christo gebraucht, als Ausdruck der Zärtlichkeit. Auch *βόσκειν* und *ποιμαίνειν* sind hier rein synonym. *Πάλιν δεύτερον*, vergl. 4, 54.

Petrus wird betrübt, da der Herr ihn zum dritten Mahle fragt, und nicht ohne Schmerz antwortet er: Herr Du weißt ja alles, Du erkennst also auch, daß ich Dich liebe. — Er muß gleichsam die Reue ganz auskosten, ehe er sich und seiner Liebe zu Christo völlig wieder vertrauen darf. Dieß ist ein Zug großer psychologischer Wahrheit.

V. 18 – 23. Die Weissagung schließt sich ohne alle äußere Verbindung an; aber sie scheint durch das Vorher-

1) So Cyrill., Chrysostomus, Euthymius.
2) S. Lampe zu d. St. und die von Wolf angeführten Streitschriften darüber.
3) So Euthymius. Vergl. auch Lampe.

gehende motivirt. Petrus hatte aus Furcht vor Todesgefahr verleugnet. In Beziehung hierauf ſtellt Jeſus die Treue des Jüngers gleichſam auf die letzte Probe, indem er ihm die Zukunft des Märtyrertodes vorhält. Wirſt Du auch dieſe Probe beſtehen, mir auch in den Tod folgen? So ſcheint er ihn zu fragen. Und in der That erſcheint Petrus V. 21. noch nicht ſo rein und ſicher, als er V. 17. ſelber glaubte.

V. 18. 19. Durch ἀμ. ἀμ. λέγ. σοι wird das Folgende beſonders hervorgehoben. Die Präterita ἐζώννυες u. ſ. w. ſcheinen anzudeuten, daß Petrus damahls nicht mehr jung war. Da er nach Matth. 8, 14. bereits verheirathet war, als er zu Chriſto kam, ſo war er jetzt wohl im mittleren Alter. Aber der Gegenſatz zwiſchen der freyen Willkühr und Selbſtſtändigkeit der früheren Jugend und dem Zwange, der Hülfloſigkeit und den Leiden des zukünftigen Greiſenalters war für Petrus kein wirklicher Gegenſatz. In den beſten Jahren, wie er war, gürtete er noch ſich ſelbſt und ging, wohin er wollte. Mir ſcheint in dieſer Zuſammenſtellung etwas Proverbielles zu liegen, vom mittleren Standpunct des Lebens aus gedacht, ſo daß die Aoriſte der Form der allgemeinen Sentenz angehören, worin eben nur die beyden Extreme zuſammengeſtellt werden. Wollte Jeſus dem Jünger aber nur dieß vorherſagen, daß er einſt alt und hülflos werden würde, ſo wäre die Rede höchſt zwecklos und hätte nur den Schein der Weiſſagung. Alſo iſt ſie wohl ſymboliſcher Art. Was aber ſoll ſie bedeuten? V. 19. heißt es, Jeſus habe damit andeuten wollen, durch welchen Tod (Todesart) Petrus dereinſt Gott verherrlichen werde (als Märtyrer). Die kirchliche Tradition erzählt, daß Petrus zu Rom unter Nero gekreuzigt wurde [1]). Hierauf bezieht der

1) S. Euseb. 2, 25. Tertull. de praescript. cap. 36. Ueber die fabulöſen Nachrichten darüber, ſiehe Lampe zu d. St.

Verfaſſer die Worte Chriſti, wahrſcheinlich nach dem Erfolg. Ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου ſcheint dieſer Deutung günſtiger, als der Auslegung Gurlitt's von dem hülfloſen Ausſtrecken der Hände, um ſich von einem andern ankleiden zu laſſen. Kuinöl bezieht das Ausſtrecken der Hände auf den Zuſtand der Gefangenſchaft. Meyer erklärt beſtimmter: Du wirſt Deine Hände ausſtrecken, um ſie Dir feſſeln zu laſſen. Aber ich finde keine beweiſende Stelle dafür; man müßte denn das manus dare der Lateiner hieherziehen wollen. Dagegen finden ſich mehrere Stellen, wo das Ausſtrecken der Hände beſtimmt auf die Kreuzigung bezogen wird [1]). Aber dann ſcheint wegen des Folgenden ein Hyſteronproteron zu entſtehen, wenn man ſich nicht etwa das ἄξουσί ὅπου οὐ θέλεις ſo denken will, daß das Annageln am Kreuze dispersis manibus dem Aufrichten des Kreuzes voraufging, oder gar, daß der Gekreuzigte auf dem Kreuze ſelbſt fortgetragen wurde an den Ort, wo das Kreuz aufgerichtet werden ſollte, was aber wider alle Archäologie der Kreuzigung iſt. Das folgende ἄλλος σε ζώσει macht noch mehr Schwierigkeit. Im Gegenſatz gegen das ἐζώννυες σεαυτόν ſcheint es nur die Hülfloſigkeit des Alters zu bedeuten, das ſich nicht mehr ſelbſt ankleiden kann, im Zuſammenhange aber mit ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου und dem folgenden καὶ ἄξουσι (σε fügt Bachm. in Klammern hinzu nach AD Verc. Colb.) ὅπου οὐ θέλεις ſich auf einen gezwungenen und leidenden Zuſtand überhaupt zu beziehen. Kuinöl ſagt, der Gürtel bedeute hier, wie AG. 21, 11., ſo viel als Feſſel. Dazu ſtimmt ἄξουσι ὅπου οὐ θέλεις. Daß Jeſus es ſo genommen habe, iſt an ſich nicht unwahrſcheinlich. Unſer Verf. aber nimmt es unſtreitig von dem Gegürtetwerden

1) Arrian. Epict. 3, 26. ἵν' ἐν τῷ βαλανείῳ ἐκδυσάμενος καὶ ἐκτείνας σεαυτόν, ὡς οἱ ἐστανρωμένοι, τριβῇ ἔνθεν καὶ ἔνθεν, vergl. Artemidor. Oneirocr. 1, 78. ſ. Wetſt. zu d. St.

bey der Kreuzigung [1]) oder von dem mit Stricken Gebundenwerden am Kreuze [2]). Das Letztere ist das Wahrscheinlichste. Auch Tertullian sagt: tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci astringitur [3]). Auf jeden Fall soll οἴσει ὅπου οὐ θέλεις einen gezwungenen, leidensvollen Zustand, das Geführtwerden entweder zum Tode, oder zum Gefängniß bezeichnen. Die Auslegung des Schriftstellers V. 19. hat also im Wesentlichen nichts gegen sich, nur scheint sie zu speciell, und ist in dieser speciellen Beziehung schwer zu rechtfertigen. Die Worte Christi sind zu allgemein und dunkel, als daß man bestimmt sagen könnte, er meine die Kreuzigung [4]). Nur das ist klar, daß er dem Petrus den Märtyrertod vorhersagen will. Der Ausdruck θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν scheint Johanneisch, gehört aber in der That der späteren kirchlichen Gräcität an, als eine eigenthümliche Bezeichnung des Märtyrertodes [5]). — Jesus fügt (ob nach einer Pause? s. 11, 11.) hinzu: Folge mir.

V. 20–22. Die an sich zweydeutige Aufforderung ἀκολούθει μοι V. 19. scheint Manchem wegen des ganz eigentlich zu nehmenden ἀκολουθοῦντα V. 20. den metaphorischen Sinn der Kreuzesnachfolge, welchen Euthym., oder der Nachfolge Jesu im weiteren Sinne, nemlich in Lehre und That bis zum Tode, den Cyrill und Theophylakt darin finden, nicht haben zu können. Vielleicht

1) Evang. Nicodemi cap. 10. heißt es von Christo: Ἤδυναν οἱ στρατιῶται τὸν Ἰησοῦν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ περιέζωσαν αὐτὸν λεντίῳ.

2) S. Gurlitt und Lampe zu d. St.

3) Scorp. cap. 15.

4) Theophylakt sagt zwar: αἰνίττεται δὲ αὐτῷ, ὅτι σταυρωθήσεται καὶ αὐτός. Er fügt aber hinzu: τὸ γὰρ ἐκτενεῖς τὰς χεῖρας καὶ ἄλλος σε ζώσει οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ ἔκτασιν καὶ τὰ δεσμὰ δηλοῖ.

5) In der Martyrologie steht δοξάζεσθαι und τελειοῦσθαι oft synonym. Vergl. Suicer's thesaurus eccl. unter d. W. δοξάζ. und Heinsius Aristarchus cap. XXII. p. 408.

ſagt man, wollte Jeſus nur mit dem Petrus etwas insgeheim ſprechen und rief ihn abſeit. Das ἀκολούθει μοι V. 22. ſcheint aber der älteren Auslegung günſtig, vergl. auch 13, 36., worauf vielleicht unſere Erzählung anſpielt. Das ἀκολουθοῦντα V. 20. tritt durch ἐπιστραφεὶς ſo ſehr in die ſinnliche Sphäre zurück, daß uns dieß nicht beſtimmen kann, die wiederholte Aufforderung Jeſu zur Nachfolge wider den Zuſammenhang mit allem Bisherigen anders, als von der Nachfolge im Märtyrertode, wovon unmittelbar vorher die Rede war, zu verſtehen. Die geiſtige Nachfolge, insbeſondere im Apoſtelamte, kann nicht gemeint ſeyn, weil dieſe ſchon in dem βόσκε τὰ πρόβατά μου lag, ja das Ganze die Jüngerſchaft des Petrus vorausſetzt. Aber in welchem Sinne man auch die Aufforderung zur Nachfolge nehmen möge, bey der Undeutlichkeit der Erzählung iſt faſt unmöglich, den Grund und Zuſammenhang der Scene anſchaulich zu machen. Johannes ſtand zufällig neben dem Petrus. Wie aber kam Johannes dazu, mitzugehen? Auch hierin zeigt ſich ein Mangel an Klarheit, den wir in den echt Johanneiſchen Erzählungen nicht gewohnt ſind. Die Selbſtcharakteriſtik des Johannes: ὃς — παραδιδούς σε, vergl. 13, 23–25., iſt nicht in der Art des Evangeliums. Iſt das Kapitel echt, ſo ſind die Worte ὃς — παραδ. auf jeden Fall von ſpäterer Hand, wie vielleicht ihre Stellung hinter ἀπολ. andeutet. Nach Olshauſen ſoll dieſe Charakteriſtik den Contraſt zwiſchen dem früheren und jetzigen Verhältniſſe der beyden Jünger zu Chriſto andeuten. Petrus ſchien jetzt der Nähere zu ſeyn, und den Joh. verdrängt zu haben. Aehnlich Euthym. Aber dieß liegt doch zu wenig im Zuſammenhange der Stelle. Richtiger bemerkt Meyer, V. 20. diene dazu, die Frage des Petrus zu motiviren, der für den Lieblingsjünger ein anderes Loos erwartete. Die Frage des Petrus V. 21. οὗτος δὲ τί; kann beſonders wegen V. 22 und 23. keinen andern Sinn haben, als den:

Was wird mit diesem werden, was wird sein Schicksal seyn [1])? Es ist die Frage der Neugier und einer gewissen Eifersucht, veranlaßt durch V. 18. und das äußere Mitgehen des Jüngers V. 20. Andere aber nehmen an, Petrus habe mit dieser Frage seinen Unwillen darüber ausdrücken wollen, daß Johannes ungerufen folgte. Bey dieser Auslegung würde οὐ ἀκολούθει μοι (Lachm. οὐ μ. ἀκολ. nach ABD. Orig. Ver. Verc. Colb.) V. 22. an sinnlicher Klarheit gewinnen. Aber völlig unverständlich wäre dann ἐὰν αὐτὸν θέλω — — τί πρὸς σέ; — Die Antwort Jesu V. 22. kann im Sinne des Schriftstellers V. 23. nur so verstanden werden: Wenn ich will, daß dieser (leben) bleiben (1 Kor. 15, 6.) soll, bis daß ich komme, was geht das Dich an? Halte Dich nicht bey solchen neugierigen Fragen auf, sondern folge mir, wozu ich Dich rufe, zum Märtyrertode! — In welchem Sinne Jesus sagte ἕως ἔρχομαι, lehrt am besten Apok. 2, 5. 16. 3, 11. 22, 12. u. a. m. Offenbar meint er sein Kommen, oder seine Wiederkunft zum Gericht, vergl. Matth. 16, 28. 1 Thess. 4, 15 ff. 1 Joh. 2, 18. Diese dachte man sich im apostolischen Zeitalter sehr nahe; ja man glaubte, dieselbe werde noch Viele von den ersten Christen und Aposteln lebend antreffen, vergl. 1 Kor. 15, 51. 52. Aus diesem Zusammenhange von Vorstellungen scheint die Antwort Christi verstanden werden zu müssen. Aber Olshausen stimmt Grotius und Lampe bey, welche das Kommen Christi von dessen Kommen im Tode des Jüngers verstehen, vgl. 14, 3. Allein wenn dann nicht unbefugter Weise dem μένειν ein andrer Sinn gegeben wird, etwa der eines ruhigen, stillen Lebens und Wartens, so entsteht der nichtssagende Gedanke, daß der Jünger so lange leben werde, bis er sterbe [2]).

1) So Cyrill: ποίοις ἄρα καὶ τίσιν ὁμιλήσει καὶ αὐτὸς τοῖς μετὰ ταῦτα κινδύνοις ἢ καὶ εἰς τί καταλήξει τυχὸν καὶ αὐτῷ τοῦ βίου τὸ πέρας

2) Nach Theophylakt gab es schon bey den Alten eine zwiefache

V. 23. Da die erwartete äußere Wiederkunft Chriſti ſich von Geſchlecht zu Geſchlecht verzögerte, und in Folge davon die ungeduldige Erwartung derſelben ſich allmählich verlor, ſo fing man an, die darauf bezüglichen Ausſprüche Chriſti anders zu deuten. Manche hatten die Wiederkunft Chriſti zur Zerſtörung Jeruſalems erwartet. Jeruſalem aber war zerſtört und Chriſtus äußerlich nicht erſchienen. Johannes überlebte nach der Tradition die Zerſtörung Jeruſalems. Je mehr nun die Wiederkunft Chriſti ſich in ungemeſſene Zeit hinauszuſtrecken ſchien, deſto leichter entſtand die Sage (ὁ λόγος Matth. 28, 15.), Johannes, der Lieblingsjünger, dem Jeſus verheißen habe, zu bleiben, bis er wiederkomme, werde gar nicht ſterben [1]). Unterdeſſen aber war Johannes geſtorben, und ſo ſchien die Verheißung Chriſti eitel geworden zu ſeyn. Aber kein Wort des Herrn iſt eitel. Alſo bemerkt unſer Verf., daß die Worte Jeſu eben, wie ſie lauten, ἐὰν θέλω, bedingt zu nehmen ſeyen, und daß Jeſus nichts weiter habe ſagen wollen, als daß er in ſeinen Beſchlüſſen völlig frey und unbeſchränkt ſey [2]). Nichtsſagend wird dadurch die Rede Jeſu nicht, wie de Wette meint, aber ſie bleibt dunkel in Betreff des Ver-

---

Anſicht von der Stelle. Nach der einen ſollte Chriſtus mit dem ἀκολούθει μοι das Weiden der Heerde, die allgemeine Verkündigung des Ev. in der ganzen Welt (εἰς τὴν οἰκουμένην πορεύθε) gemeint, unter dem μένειν des Joh. ſein Bleiben in Galiläa, und unter dem ἕως ἔρχομαι die Zerſtörung Jeruſalems verſtanden haben. Damit brachte man in Verbindung, daß Joh. erſt kurz vor der Zerſtörung Jeruſalems das heil. Land verlaſſen habe. Einige, die dieſer Anſicht huldigten, meinten, ἕως ἔρχομαι ſey ſo viel, als: bis es mir gefällt, ihn zur Verkündigung des Ev. außer dem heil. Lande zu rufen. — Nach der andern Anſicht aber wurde alles auf die verſchiedene Art und Zeit des Todes der beyden Apoſtel bezogen.

1) Ueber dieſen λόγος ſ. unſere Einleit., Bd. 1. S. 39 f. Gurlitt ſagt, daß Lavater daran geglaubt habe. Früher thaten es, wie Lampe erzählt, einige fanatiſche Engländer. Sie hielten den Evang. Joh. für den Vorläufer des wiederkommenden Chriſtus.

2) S. Chryſoſt., Euthym. und Ammonius in d. Catene.

hältniſſes zwiſchen μένειν und ἕως ἔρχομαι. Auch begreift man nicht, warum der Verf. ſeine Widerlegung des λόγος nicht durch die beſtimmte Hinweiſung auf den erfolgten Tod des Joh. beſtärkte. — Lebte Joh. aber noch, als der Verf. ſchrieb [1]), ſo iſt der Sinn der Widerlegung dieſer, daß man, da die Wiederkunft Chriſti, wer weiß, wie nahe, bevorſtehe, kein Recht habe zu ſagen, Joh. werde nicht ſterben. Allein in dieſem Falle konnte der λόγος doch beſtehen, denn Joh. konnte ja verwandelt werden bey der Wiederkunft, ſ. 1 Theſſ. 4, 17. So iſt unmöglich, die Stelle zur vollen Klarheit zu bringen.

Da ſonſt nirgends im Evangelium von einer chronologiſch beſtimmbaren Wiederkunft Chriſti die Rede iſt, ſo trägt auch das ἕως ἔρχομαι zum Zweifel an der Echtheit des Kapitels bey.

V. 24. 25. Nach Lachm. iſt περὶ τούτων und ταῦτα V. 24. offenbar auf das ganze Evangelium zu beziehen. Durch οἴδαμεν (die allein richtige Leſeart, denn οἶδα μὲν iſt bloße Conjectur des Chryſoſt. und Theophyl. im Comment., eben ſo οἶδεν, was Beza beliebte, und was allerdings dem Joh. Style am entſprechendſten wäre, ſ. 19, 35.) werden diejenigen, welche die Wahrheit des Evang. beſtätigen, von dem Verf. deſſelben beſtimmt unterſchieden. Joh. ſchreibt nie, weder in der erſten Perſon des Plurals, noch des Singulars, ſondern denkt ſich immer als einen Dritten. Vergebens ſuchte Mich. Weber das Gegentheil aus anderen Schriftſtellern zu beweiſen. Die Beyſpiele, die er anführt, ſind anderer Art [2]). Ob οἴδαμεν

1) S. Mich. Weber, Authentia capitis ultimi Evangelii Joan. hujusque evangelii totius argumentorum internorum usu vindicata. Halis 1823. p. 39 sqq.

2) Am a. O. p. 52 sqq. Sie würden zum Theil etwas beweiſen, wenn hier ein unzweydeutiger Uebergang von der dritten Perſon des Singulars zur erſten Perſon des Plurals Statt fände, wie z. B. Caesar. de B. G. 5, 48. (Caesar) hanc (epistolam) graecis conscriptam litteris mittit, ne intercepta epi-

wirklich eine Mehrheit von Bezeugenden bezeichnet, oder wegen des folgenden οἶμαι V. 25. ſtatt des Singulars ſteht, iſt ſchwer zu ſagen. Aber wahrſcheinlich deutet οἶμαι V. 25. an, daß dieſen Schluß einer im Namen mehrerer ſchrieb, oder V. 24. die gemeinſame Ueberzeugung ſeiner Zeit- oder Gemeindegenoſſen ausdrücken wollte. Vers 25., dem Schluſſe des 20ſten Kapitels V. 30. nachgebildet, ſcheint anzudeuten, daß der Verfaſſer die ganze Fülle evangeliſcher Traditionen, ſchriftliche und mündliche, im Auge hatte. Mit der Menge der Thaten Jeſu (ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησ.) verglichen, ſchien ihm das Evangelium des Joh. klein. Hyperboliſch ſetzt er hinzu, er glaube, daß, wenn die Thaten Jeſu alle geſchrieben würden, die Welt keinen Raum haben würde für die Menge der (in dieſem Falle) geſchriebenen Bücher. Dieſe der Johanneiſchen Simplicität und Beſonnenheit widerſprechende Hyperbel läßt ſich auf keine Weiſe mildern. Statt ὅσα lieſt Lachm. mit B und Orig. ἅ, was offenbar Johanneiſcher iſt, denn Joh. gebraucht ὅσα nie als reines Relativum, wie es hier ſteht, vgl. 15, 14. 16, 13. Iſt es echt, ſo legt ſich der hyperboliſche Ton ſelbſt in die Sprachcorruption. Iſt ἅτινα regelmäßig gebraucht, ſo meint der Schriftſteller, die Thaten Jeſu ſeyen von der Größe (ſ. Euthym.) und der Menge, daß u. ſ. w. Καθ' ἕν, (die Vulg. hat per singula,) That für That, ſo daß keine ausgelaſſen wird, wie Joh. gethan, vergl. AG. 21, 19. Οὐδὲ αὐτὸν τ. κ. nicht einmahl die Welt ſelbſt, die doch alles faßt. Τὰ γραφόμενα überſetzt die Vulg. qui scribendi sunt libri. Ein neuerer Vertheidiger der Echtheit dieſes Kapitels und Schluſſes [1]) hilft ſich ſo, daß er τὰ γραφόμενα βιβλία ſtreicht,

stola nostra ab hostibus consilia cognoscantur. S. Schott, Comment. de origine et indole cap. ultimi Evang. Joan. p. 26. not.

1) Michael Weber in ſeiner Interpret. interpretationis apostolicae verborum Davidis Ps. XVI, 10. Wittenb. 1807.

κοσμος im engeren Johanneiſchen Sinne von der ungläubigen Welt verſteht, wie ſchon die Alten thaten, αὐτόν, als objectiven Accuſativ, auf Jeſus bezieht, χωρεῖν im moraliſchen Sinne nimmt für δέχεσθαι, λαμβάνειν Ἰησ. Χρ. (2 Kor. 7, 2.), und den ganzen Satz ſo auslegt: Wenn ich auch dieſes alles aufgeſchrieben und genau erzählt hätte, ſo glaube ich doch nicht, daß die ungläubige Welt deßwegen eher Jeſum im Glauben annehmen würde u. ſ. w. Aber was berechtigt, τὰ γραφόμενα βιβλία zu ſtreichen? Auch kann Joh. nicht geſchrieben haben χωρεῖν Ἰησοῦν in dem Sinne, Jeſum faſſen, gläubig annehmen, vergl. 8, 37. Und endlich, wie entſpräche ſo der Schluß dem, was Joh. 20, 30. 31. ſagt? Kurz, es iſt unmöglich, dieſen Schluß der Hand des Johannes zu vindiciren [1]).

Was nun die ſeit Grotius und Clericus vielfach bezweifelte und vertheidigte [2]) Authentie des ganzen Ka-

---

p. 18. 19. und nachher in ſeinem Halliſchen Programm, de authentia Cap. ultimi Evangelii Joan. p. 60 sqq.

1) Die Anſtößigkeit dieſer beyden Verſe war ſchon den Alten fühlbar. Cyrill, Theophylakt und Euthymius entſchuldigen, mildern beſonders V. 25. Euthym. findet auch nöthig, zu dem οἶδαμεν V. 24. hinzuzufügen: φαίνεται γάρ, ὅτι καὶ ἄλλοι ταῦτα ἐγίνωσκον. Aber beſonders merkwürdig iſt ein altes Scholion in mehreren Handſchriften des 10., 11. und 12. Jhdts. (Codd. Vatic. 129. 137. 138. 139. 143. Venet. 210. Laur. 186. 195. Griesb. Vindob. Kollar 4. Mat. d.), welches ſo lautet: ἄλλοι δὲ προσθήκην εἶναί φησι τοῦτο (V. 25.) τεθειπότος μὲν αὐτὸ τινὸς τῶν φιλοπόνων ἔξωθεν (am Rande), εἰς παράστασιν τοῦ πλείονα εἶναι τῶν γεγραμμένων τὰ γεγεννημένα παρὰ τοῦ κυρίου θαύματα, κατὰ μέρος δὲ ὑφ' ἑτέρου ἀγνοίᾳ τοῦ πρώτου τυχὸν ἔσωθεν καὶ μέρος τῆς τοῦ εὐαγγελίου γραφῆς γενόμενον, διὰ πάντων τῶν εὐαγγελίων ὁ χρόνος καὶ ἡ συνήθεια φέρεσθαι παρεσκεύασεν.

2) Die ältere Litteratur ſiehe in Wegſcheider's Einleitung in d. Evang. d. Joh. S. 173 ff. und Kuinöl's Comment. S. 703 ff. Beſonders ſeit Bretſchneider's Probabilien, worin die Echtheit des Kapitels und Schluſſes behauptet wird, aus begreiflichen Urſachen, iſt das kritiſche Problem von Neuem erörtert worden. Seit Wegſcheider's Einleit. ſind beſonders zu merken als Vertheidiger: Handschke, Commentatio de αὐθεντίᾳ capitis XXI. Ev. Joan. e sola orationis indole judicanda. Lips.

pitels betrifft, so steht und fällt sie mit der Ursprünglichkeit der beyden letzten Verse. Diese schließen sich an das Vorhergehende nach Structur und Inhalt eng an. Andererseits fordert der Nachtrag, da von V. 15. an der Gesichtspunct von V. 1 und 14. aufgegeben ist, irgend einen Schluß, wenigstens V. 24. Wer V. 24. geschrieben, hat auch das Vorhergehende geschrieben. Und da kein Grund ist, V. 25. von V. 24. zu trennen, im Gegentheil dieser V. dem hyperbolischen Tone der Erzählung V. 11. sehr entspricht, so folgt, daß, wenn V. 24. und 25. nicht von Joh. geschrieben sind, auch V. 1–23. nicht von ihm herrühren können.

Aber davon abgesehen, so verräth sowohl die Denkweise, als die Sprache und Darstellungsart des ganzen Kapitels einen ganz anderen Verfasser, als den Evangelisten. Die Auffassung des ἕως ἔρχομαι V. 22. 23. ist nicht die des Evangeliums, vgl. Kap. 14–16., und die verdoppelte Selbstbezeichnung des Verfassers V. 20. nicht die übliche einfache des Evangelisten. Das Hereinziehen des Wunderbaren in das Gebiet des Abentheuerlichen, das Streben nach Versinnlichung in Zahlen, ohne wahre Veranschaulichung, vgl. V. 5. 9. 10. 11. 12. 18. 20. 21., ist

---

1818. 8. Erdmann, einige Bemerkk. über Cap. XXI. des Ev. Joh. Rostock 1819. 4. Das Königsberger Osterprogramm v. 1822. De auth. Cap. XXI. Ev. Joan. praesertim verss. 24. 25. Guerike, Beytr. zur hist. krit. Einl. in d. N. T. S. 67 ff. Weber, authentia Cap. ultimi Ev. Joan. etc. Hal. 1823. 8. J. H. Redding, disp. de authentia cap. ult. Ev. Joan. Gronin. 1833. 8. Olshausen u. Meyer in ihren Commentt., welche aber V. 24. 25. verwerfen. Als Bestreiter: Seyffahrt, Beytr. z. Spezialcharakterist. d. Joh. Schriften. Lpz. 1823. S. 271 ff. Schott, Comment. exegetico-critica de origine et indole capitis ultimi Ev. Joan. Jenae 1825. 4. Car. Wieseler, indagatur num loci Marc. XVI, 9 ff. et Joan. XXI. genuini sint nec ne etc. Gotting. 1839. 8. Reuß, Denkschrift der theol. Gesellsch. in Straßburg. 1840. S. 59. Vergl. de Wette's Einl. in d. N. T. §. 112. und Credner's Einl. S. 232.

1) Hug's Einleit. in d. N. T. B. 2. S. 292 ff. Zellmoser's Einleit. S. 246 ff.

nicht Charakter der Joh. Darſtellungsweiſe. Endlich hat die Sprache bey aller Nachbildung der Johanneiſchen doch ſo viel unjohanneiſche Elemente (ſ. d. Ausleg.), daß man annehmen muß, entweder der Evangeliſt hat ſich in dieſem Nachtrage verſchlechtert, oder ein Schlechterer, als er, hat denſelben geſchrieben. Dazu kommt, daß wenn Joh. den Nachtrag ſelbſt geſchrieben hätte, er den Schluß 20, 30. 31., wenn er ihn auch ſchon gemacht hatte, verſtändigerweiſe weggenommen und in anderer Art an das Ende des ganzen Evangel. geſetzt haben würde. Wegen ἃ οὐκ ἔστι γεγρ. ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ 20, 30. iſt unmöglich, 20, 30. 31. als eine bloße Parentheſe und gelegentliche Bemerkung zu 20, 29., etwa, wie 19, 35., zu betrachten. Niemand erwartet nach dem Schluſſe von K. 20. noch irgend eine dritte φανέρωσις, noch weniger die Unterredung zwiſchen Jeſus und Petrus V. 15 ff., welche ſich von dem Geſpräche mit Thomas Kap. 20, 26 ff. weſentlich unterſcheidet durch ein Eingehen in individuelle Verhältniſſe, ohne das der Joh. Darſtellung ſo eigenthümliche Uebergehen in die allgemeinen Ideen.

Setzt V. 23. den Tod des Evangeliſten voraus, ſo kann über den Verf. keine Frage weiter ſeyn. Hätte Joh. ſelbſt den Satz geſchrieben, ſo lag eine andere Art der Berichtigung des λόγος viel näher, als die Accentuirung des bedingenden ἐὰν θέλω. Würde auch wohl Joh. den Ton der Eiferſucht zwiſchen beyden Jüngern, der in der Darſtellung liegt, ſo haben anklingen laſſen?

Wiewohl nun das ganze Kapitel durchweg Spuren des nichtjohanneiſchen Urſprungs trägt, ſo findet es ſich doch, ſo wie es iſt, ſelbſt mit V. 25., in allen Handſchriften und Verſionen, iſt ſchon dem Klem. Alex. und Origenes bekannt, und wird von dem letzteren beſtimmt für echt gehalten. Daraus folgt jedoch nur, daß der Nachtrag älter iſt, als unſere kritiſche Tradition. Indeſſen fällt auf, daß Irenäus, obwohl er das Ev. ſonſt aus allen Kapi-

teln citirt, aus K. 21. auch keine Sylbe gebraucht. Er ſpricht von dem langen Leben des Joh. bis zu Trajans Zeiten [1]), aber die Sage über das Bleiben des Joh. bis zur Wiederkunft Chriſti ſcheint er gar nicht zu kennen; es liegt ihm viel an der Echtheit und Gewißheit des Joh. Evangeliums, aber mit keiner Sylbe erwähnt er des beſtätigenden Schluſſes 21, 24. 25.; er ſpricht oft von dem Kreiſe Joh. Schüler und den Traditionen deſſelben, aber kein Wort von dem Kapitel, worin wenigſtens die älteſten Traditionen aus jenem Kreiſe mitgetheilt werden. Er citirt den Schluß 20, 31., hebt nachdrücklich die leiblichen Erſcheinungen des auferſtandenen Chriſtus Kap. 20. hervor, aber er weiß weder von der dritten φανέρωσις, noch von dem Schluſſe des 21. Kap. Nicht unwahrſcheinlich alſo, daß Irenäus dieſes Kapitel nicht geleſen hat. Doch lege ich auf dieß Argument vom Schweigen um ſo weniger Gewicht, da wir nicht alle Schriften des Irenäus haben, und nicht wiſſen, ob er nicht anderswo mehr Veranlaſſung gehabt, aus Kap. 21. zu citiren. Nur ſcheint mir jenes Schweigen des Irenäus der Hypotheſe des Grotius, daß das Kapitel nach dem Tode des Joh. von der Epheſiniſchen Gemeinde, und zwar von dem Biſchof derſelben in ihrem Namen, hinzugefügt ſey, eben nicht ſehr günſtig zu ſeyn. Irenäus, der mit der Epheſ. Gemeinde und dem Joh. Kreiſe daſelbſt bekannt war, hätte davon wiſſen müſſen, und ein ſolches Zeugniß für das Evangelium nicht unerwähnt laſſen können. Schon Grotius vermuthete ſchüchtern, neuerdings aber zuverſichtlicher Wieſeler [2]), daß der Presbyter Johannes der Verf. des Anhanges ſey. Wieſeler findet dieſen Doppelgänger des Joh. unter den beyden namenloſen Jüngern am See V. 2., und glaubt, wenn derſelbe zugleich der Verf. der Apokalypſe ſey, auch den Styl und die Darſtellungsweiſe dieſes

1) Adv. haer. 2, 39. 3, 3.
2) Am a. O. p. 38 sqq.

Buches in unſerem Kapitel entdeckt zu haben [1]). Dieß Letztere hat einigen Schein. Allein war der Presbyter Joh. Augenzeuge von dem, was er in dieſem Kap. erzählt, ſo muß man ſich wundern, daß er eben als Augenzeuge nicht anſchaulicher erzählt; war er zugleich Verf. der Apok., ſo zeigt dieſe ein Geſchick der Darſtellung, welches hier gänzlich vermißt wird. Dazu kommt, daß der Presbyter Joh., der ſich in der Apokalypſe gern nennt und näher bezeichnet, ſich hier um ſo eher genannt haben würde, da er ſein Zeugniß für das Evangelium V. 24. gewiß nicht bloß für die Leſer in Epheſus ſchrieb, ſondern für einen weiteren Kreis, dem daran liegen mußte, einen namhaften Mann, der noch dazu Mitzeuge von vielem war, was der Evangeliſt erzählt, zum Bürgen zu haben.

Ich halte für unmöglich, mit einiger Sicherheit zu vermuthen, wer der Verf. des Nachtrages ſey. Der Inhalt wie die Form mag dem Joh. Kreiſe angehören, insbeſondere die Unterredung Jeſu mit Petrus aus der mündlichen Tradition des Evangeliſten gefloſſen ſeyn; der Nachtrag mag uralt ſeyn; wir können aber weder wiſſen, wann, noch von wem er geſchrieben ſey.

1) Am a. O. p. 40 sqq.

Nachträge.

S. 63. Z. 5. v. u. ſtreiche das Komma hinter Falle.

— 279. Ueber die Erzähl. v. d. Ehebrecherinn 7, 53. — 8, 11. vgl. Hitzig, über Johannes Marcus und ſ. Schriften, Griech. 1843., wo S. 205 – 224., wo die Vermuthung aufgeſtellt wird, daß Joh. Marc., der Verf. des Ev., Verf. dieſer Perikope ſey, welche durch Verwechſelung der beyden Johannes und ihrer Evangelien dem Joh. Ev. einverleibt ſey. Wir behalten uns vor, dieſe Hypotheſe, wie die ganze gelehrte und ſinnreiche Schrift unſeres Freundes an einem andern Orte genauer zu prüfen.

— 338. Ueber die Leſeart ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου 8, 44. vergl. in grammat. Hinſicht Winer's Grammatik §. 19. 3.

In demſelben Verſe iſt zu bemerken, daß Lachm. ſtatt ὅταν λαλῇ nach der Leſeart des Colb. u. Lucif., nach Sabatier auch des Ennodius (Ital. Biſchof zu Anf. d. 6ten Jhdts) pro synod., qui, ὃς ἄν vermuthet. Hiernach würde der Sinn dieſer ſeyn: Wer die Lüge redet, redet aus ſeinem eigenen Weſen, weil er ein Lügner iſt und ſein Vater (der Teufel, auch ein Lügner). Allerdings würde ſo καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ grammatiſch leichter, aber deſto ſchwerer der Gedanke. Man könnte ſich denken, daß Jeſus hätte ſagen wollen: Wer lügt, der iſt ein Kind des Teufels, wiewohl auch dieß gar nicht im Zuſammenhange liegt. Aber nimmermehr hätte dieß Joh. ſo ausdrücken können ὃς ἄν λαλῇ τὸ ψ. ἐκ τ. ἰδίων λαλεῖ. Auf jeden Fall müßte der Vorderſatz irgend etwas enthalten, woraus ἐκ τ. ἰδίων zu verſtehen wäre. Aber ſelbſt, wenn ὃς ἄν λαλῇ ἐκ τοῦ διαβόλου voraufginge, würde ἐκ τῶν ἰδίων unverſtändlich, ja unwahr ſeyn. Dazu kommt, daß, weil bey jener Leſeart der lügende Menſch und der Teufel unterſchieden werden, entweder ὅτι αὐτὸς ψεύστης ἐστὶ κ. ὁ πατ. αὐτ., oder wenigſtens καθὼς ὁ πατὴρ αὐτοῦ geſchrieben ſeyn müßte, wie denn auch Colb.

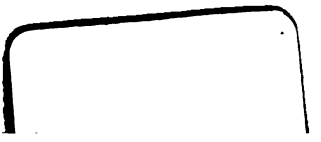
Corb. u. a. lesen: sicut et pater ejus. Auch Cyrill liest καθὼς καί. Aber er erklärt die Stelle von dem Menschenmörder Kain und dessen Sippschaft, und ἐκ τ. ἰδίων" von der teuflischen Verwandtschaft ἐξ ἰδίας ὥσπερ συγγενείας. Man sieht der Lesart καθὼς καὶ ihre Entstehung aus hermeneutischer Verlegenheit über ὁ πατὴρ αὐτοῦ an. Dieser verdankt auch das qui der Lateiner seinen Ursprung.

S. 774. Alex. Schweizer, das Ev. d. Joh. S. 60 ff., findet 19, 35 – 37. „eine dem Anhangskapitel verwandte Spur von Einschaltung späterer Hand, welche in niedrigerem, mehr veräußerlichtem Geiste arbeitet, als Joh." — Abgesehen von dem typologischen Inhalte, den er faßt, wie wir, verrathe sich, meint er, die Einschaltung 1. durch den Ausdruck ἀληθινὴ μαρτυρία, der nicht Joh. sey, aber wohl von einem Späteren, der, wie Kap. 21. zeige, wohl ἀληθὴς und ἀληθινὸς habe verwechseln können; ferner 2. durch den absoluten Gebrauch von πιστεύειν, vergl. 20, 31.; 3. durch μεμαρτύρηκεν und κἀκεῖνος οἶδεν, worin liege, daß Joh. das Zeugniß früher gegeben und jetzt im Himmel wisse, daß er wahr spreche; endlich 4. dadurch, daß eine solche Unterbrechung, die sich an die Leser wende, gar nicht in der Art des Joh. sey. — Allein 1. gerade der Anhangsverfasser gebraucht 21, 24. ἀληθὴς μαρτ., Joh. aber kennt eine Synonymie von ἀληθινὸς und ἀληθὴς, wonach er z. B. 8, 16. nach der echten Lesart auch von einer κρίσις ἀληθινὴ spricht, obwohl man ἀληθὴς erwartet, wie die recepta hat. 2. Joh. gebraucht πιστεύειν oft so absolut, z. B. 11, 40. 16, 32. u. a. 3. Das Perf. μεμαρτύρηκε wird in seiner präsentischen Bedeutung aus 1, 34. vollkommen gerechtfertigt. Sollte aber κἀκεῖνος οἶδεν von dem Wissen des Joh. im Himmel zu verstehen seyn, so dürfte nicht λέγει stehen, sondern ein Präteritum. 4. Die Unterbrechung endlich scheint durch das besondere Gewicht, welches der Evangelist dem typisch bedeutsamen Umstande, den er erzählt, beylegt, gegenüber den Zweifeln und Glaubensschwächungen in seinem Kreise, hinreichend motivirt.

— 800. — Alex. Schweizer ist a. a. O. S. 211 ff. geneigt, 20, 19 – 29. für eine Einschaltung zu halten. Seine Gründe sind folgende: 1. In diesen Erzählun-

gen werde eine äußere, dieſſeitige Auferſtehung bezeugt, Jeſus aber habe bey Joh. nie von einer ſolchen geſprochen; in den Abſchiedsreden ſpreche er von ſeinem Wiederkommen, Wiederſehen ſo, daß er an eine dieſſeitige Auferſtehung nach 3 Tagen gar nicht gedacht haben könne. 2. 20, 1–10. ſey vollkommen hiſtoriſch, und 20, 11–18. die ſehr glaubliche Erzählung einer viſionären Chriſtophanie, vergl. 1 Kor. 15, 8. Aber durch V. 17. werde faſt jede weitere Erſcheinung Jeſu vor den Jüngern als unzuläſſig abgewieſen, da Jeſus durch die Maria den Jüngern als ein letztes Wort ſagen laſſe, er ſey eben im Begriff, zurückzukehren, werde alſo nicht weiter auf Erden erſcheinen. 3. Dazu komme die Schwierigkeit, ſich die zwiefache Erſcheinung V. 19–29. deutlich zu machen, da ſie halb irdiſch taſtbar, halb überirdiſch verklärt ſey, und 4. daß V. 30. 31. ſich viel natürlicher an V. 18., als an V. 29. anſchließe, endlich 5. daß der Anhang 21, 14. eben nur die beyden Chriſtophanien in dem befremdlichen Abſchnitte zähle..

Dagegen bemerke ich: 1. Wenn 2, 21. 22. nicht eine ausgemachte Einſchaltung von ſpäterer Hand iſt, ſo hat auch Johannes an eine äußere Auferſtehung Jeſu geglaubt. Jeſus mag ſelbſt von einer ſolchen vorher geſprochen haben oder nicht, es ſteht dann nichts im Wege, 20, 19 ff. dem Joh. zuzuſchreiben. Daß aber 2, 21. 22. von ſpäterer Hand ſey, halte ich für unerweislich. In den Abſchiedsreden tritt allerdings der Gedanke an eine dieſſeitige Auferſtehung ganz zurück. Aber Joh. ſcheint dieſe auch nur als Uebergangspunct, oder Anfang der jenſeitigen, ewigen Verherrlichung zu betrachten, ſ. zu 20, 17. Darin liegt, wenn nicht noch eine äußere Himmelfahrt gedacht wird, eine Unklarheit. Aber dieſe berechtigt an ſich nicht, deßhalb 20, 19–29. dem Joh. abzuſprechen. Die betreffenden Ausſprüche Jeſu in den Abſchiedsreden ſind ſo gefaßt, daß man nicht entſchieden ſagen kann, Joh. habe dabey an keine äußere Erſcheinung des Auferſtandenen gedacht, ſondern nur, daß ſie für ihn in dem Proceß der Verherrlichung des Herrn ein untergeordnetes particulares Moment war. Damit aber ſtimmt 20, 29. ganz überein. Hieraus erklärt ſich auch wohl, daß Joh. in ſeinem Briefe alles dogmatiſche Gewicht auf

den Tod und die himmlische Herrlichkeit Christi legt. Aber hätte er an gar keine äußere Auferstehung Christi gedacht, so wäre er schon im apostolischen Zeitalter eine rein isolirte Erscheinung gewesen; später noch mehr. 2. Hat Joh. 20, 1 – 18. geschrieben, warum nicht auch V. 19 – 29.? Es kommt hier alles auf die subjective Anschauungsweise des Evangelisten an. Dieser denkt sich V. 11 – 18., wie aus den sinnlichgefaßten Verhältnissen V. 14 – 16. deutlich hervorgeht, die Erscheinung Jesu nicht als eine Vision der Maria, sondern als eine äußere Erscheinung. Auch schließt V. 17. nicht jede weitere Erscheinung Jesu aus, weil nichts berechtigt, ἀναβαίνω streng von dem Moment der Gegenwart zu nehmen. Und wenn Jesus sagt, οὔπω ἀναβέβηκα, wie soll man das verstehen, wenn er wirklich schon ein rein Jenseitiger war, der nur in der Vision der Maria diesseitig wurde? 3. Allerdings stehen die Erscheinungen V. 19 – 29. in einem gewissen Zwielicht des irdischen und himmlischen Daseyns, aber nicht weniger die erste Erscheinung V. 10 – 18. 4. An V. 18. würde sich 20, 30. 31. unmittelbar um so schwerer anschließen, da dann im Vorhergehenden von gar keinem σημ. ἐνώπ. τ. μαθητ. αὐτ. die Rede ist; man müßte denn σημ. von den Wundern überhaupt verstehen, was aber nicht statthaft ist. An V. 29. aber schließt sich V. 30. 31. auch in sofern gut an, weil es nach dem Grundsatz V. 29. auf die äußeren σημ. für den Glauben nicht wesentlich ankommt. Endlich 5. rechnet der Verf. von Kap. 21. V. 14. die Erscheinungen allerdings nur von 20, 19. an, aber eben weil er durch den Schluß 20, 30. darauf gebracht war, ein drittes σημεῖον von der Erscheinung vor den Jüngern hinzuzufügen.

Alex. Schweizer hat aber zu viel kritisches Gewissen, um nicht am Ende bescheiden zu erklären, daß er bey allem Wunsche, der Abschnitt möge spätere Einschaltung seyn, nicht zu entscheiden wage, ob die qualitativ besondere Periode (des Lebens Christi) auch ein anderes Verfahren des Evangelisten veranlaßt habe, oder ob wirklich die zweyte Hälfte des Kap. anderswie hierher gekommen sey.